C. G. JUNG

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

TROTTA
PLIEGOS DE ORIENTE

Psicología de la religión oriental

C. G. Jung

E D I T O R I A L T R O T T A

PLIEGOS DE ORIENTE

Títulos originales:
Zivilisation im Übergang (GW 10)
Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (GW 11)

© Editorial Trotta, S.A., 2020
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© GW 10, Walter Verlag AG, Olten, 1974
© GW 11, Rascher & Cie. AG, Zürich, 1963
© Foundation of the Works of C. G. Jung, Zürich, 2007

© Los traductores para sus traducciones, 2020

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

isbn: 978-84-9879-799-2
isbn (edición digital epub): 978-84-9879-831-9

CONTENIDO

Nota a esta edición

Comentario psicológico al *Libro tibetano de la Gran Liberación*
Comentario psicológico al *Bardo Todol*
El yoga y Occidente
Prólogo al libro de Daisetz Teitaro Suzuki *La Gran Liberación*
Acerca de la psicología de la meditación oriental
Sobre el santón hindú
Prólogo al *I Ching*
El mundo ensoñador de la India
Lo que la India puede enseñarnos

NOTA A ESTA EDICIÓN

La presente edición reúne textos de C. G. Jung sobre la religión y la civilización orientales. El cuerpo principal lo constituyen los que, bajo el epígrafe «Religión oriental», componen en ese mismo orden la segunda parte del volumen 11 de la Obra Completa. Son comentarios y prólogos a textos religiosos orientales, como el *Libro tibetano de la Gran Liberación* o el *Libro tibetano de los Muertos*, en las ediciones de Walter Y. Evans-Wentz, pero también a libros de otros estudiosos del fenómeno religioso oriental como Daisetz T. Suzuki o Heinrich Zimmer. Un lugar especial lo ocupa el prólogo de Jung al *I Ching*, el libro sapiencial y oracular chino que, como señalan los editores del volumen 11, al tocar «el territorio de las casualidades significativas»[1], da pie a Jung para poner de relieve su principio de sincronicidad. A los mencionados textos se añaden aquí otros dos sobre la India, pertenecientes al volumen 10 de la Obra Completa. Como prueba también el seminario de Jung dedicado al yoga Kundalini, estos textos representan el «viaje a Oriente» de Jung[2], distintos momentos de su encuentro con el pensamiento y la religión orientales, que supusieron un constante estímulo en el desarrollo y la confrontación de la psicología analítica[3].

Los textos llevan dos tipos de notas: las de autor, numeradas, y las de los editores o traductores, señaladas con asterisco. Los textos entre corchetes son del editor.

1. OC 11, «Prólogo de los editores», p. 2. La sigla OC hace referencia a la Obra Completa de C. G. Jung (Trotta, Madrid, 19 vols., 1999-2016), con indicación del volumen y, en su caso, del trabajo y los parágrafos (o páginas) correspondientes.

2. Véase S. Shamdasani, «El viaje a Oriente de Jung», en C. G. Jung, *La psicología del yoga Kundalini*, trad. de M. Abella, Trotta, Madrid, 2015, pp. 19-49. La referencia en el caso de este seminario es a los trabajos del indólogo Wilhelm Hauer.

3. No se incluye aquí el «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*», libro publicado por Jung junto con el sinólogo Richard Wilhelm. Véase OC 13,1, en particular el prefacio del propio Jung y la nota explicativa (pp. 3-5).

COMENTARIO PSICOLÓGICO AL *LIBRO TIBETANO DE LA GRAN LIBERACIÓN**

1. LA DIFERENCIA ENTRE EL PENSAMIENTO ORIENTAL Y EL OCCIDENTAL

El doctor Evans-Wentz me ha confiado la tarea de comentar un texto que alberga una importante exposición de la «psicología» oriental. El simple hecho de que tenga que encerrar esta última palabra entre comillas indica que habría mucho que decir sobre la idoneidad de esta expresión. Tal vez no estuviera de más mencionar que Oriente no ha creado nada equivalente a nuestra psicología, sino únicamente una metafísica. La filosofía crítica, la madre de la psicología moderna, es tan ajena a Oriente como a la Europa medieval. De acuerdo con el uso oriental de este vocablo, la palabra «mente» encierra un significado metafísico. Nuestra concepción occidental de la mente asistió a la pérdida de este significado tras la Edad Media, y en nuestros días este término se emplea para aludir a una «función psíquica». Pese a que no sepamos ni pretendamos saber lo que es la «psique», somos capaces de arreglárnoslas con el fenómeno de la «mente». Nosotros no suponemos que la mente sea una entidad metafísica, y tampoco pensamos que exista una relación entre la mente individual y una hipotética Mente Universal (*Universal Mind*). Por ello, nuestra psicología es una ciencia que versa sobre simples fenómenos y se halla absolutamente huérfana de implicaciones metafísicas. En los dos últimos siglos, la evolución de la filosofía occidental ha conseguido aislar a la mente dentro de su propia

esfera, desvinculándola de su primitiva unión con el todo mundanal. El ser humano ha dejado también de ser un microcosmos y una imagen del cosmos, y en su actual ánima ya no hay sitio ni para una de las chispas del *Anima Mundi*, el alma del mundo, ni para la antigua *scintilla* consustancial.

De acuerdo con estos términos, la psicología trata todos los postulados y afirmaciones metafísicas como fenómenos mentales, contemplando en ellos enunciados sobre la mente y su estructura que tienen en último término su origen en ciertas disposiciones inconscientes. La psicología no piensa que este tipo de enunciados disfruten de validez absoluta y tampoco les reconoce aptitud alguna para afirmar una verdad metafísica. Carecemos de recursos intelectuales para averiguar lo correcto o incorrecto de esta postura. Lo único que sabemos es que la validez de un postulado metafísico dado —como, por ejemplo, el de una mente universal— no se apoya en certeza alguna, y que su verdad no puede en absoluto ser demostrada. Cuando el entendimiento nos asegura que existe una mente universal, nosotros pensamos que todo lo que está haciendo con ello es formular una afirmación. Nosotros no suponemos que el simple hecho de efectuar una afirmación semejante contenga *eo ipso* la demostración de que existe una mente de estas características. No hay un solo argumento que contradiga esta reflexión, pero nada viene tampoco a procurarnos la certeza de que nuestra conclusión se halle en lo cierto. En otras palabras, entra dentro de lo posible que nuestra mente no sea más que la manifestación perceptible de una mente universal. Pero lo cierto es que no sabemos si las cosas son realmente así y tampoco vemos ninguna posibilidad para llegar a una conclusión definitiva en relación con este asunto. Por ello, la psicología parte del supuesto de que la mente no puede ni constatar ni demostrar la existencia de aquello que se encuentra fuera de sus fronteras.

Así pues, cuando reconocemos los límites impuestos a nuestro espíritu, damos prueba de nuestro buen juicio. Concedo que siempre supone un cierto sacrificio despedirse del mágico mundo en el que viven y se mueven las criaturas y realidades creadas por la mente. Este mundo es el mundo de los primitivos, en el que aun los objetos inanimados son investidos de fuerzas vivas, mágicas y curativas, y en el que gracias a estas fuerzas nosotros participamos de ellos y ellos de nosotros. Sin embargo, tarde o

temprano tuvimos que comprender que su poder era en realidad nuestro poder, y su significación, una proyección de la nuestra. La teoría del conocimiento es tan solo el último de los pasos que hemos dado al alejarnos de la infancia de la humanidad y de un mundo en el que las figuras creadas por la mente poblaban un cielo y un infierno metafísicos.

A pesar de esta inevitable crítica gnoseológica, nos hemos aferrado al convencimiento de que un órgano religioso faculta al hombre para conocer a Dios. Y así es como Occidente ha venido a padecer una nueva enfermedad: el conflicto entre la ciencia y la religión. La filosofía crítica de la ciencia terminó por convertirse en una metafísica negativa —en otros términos, se hizo materialista— apoyándose en un juicio errado. Se consideró que la materia era una realidad cognoscible y tangible. Pero lo cierto es que la materia no es más que un concepto cien por cien metafísico, hipostasiado por cabezas acríticas. La materia es una hipótesis. Cuando decimos «materia», lo que en propiedad estamos acuñando es un símbolo de una realidad desconocida, una realidad que puede ser tanto un espíritu como cualquier otra cosa; podría tratarse, incluso, del mismo Dios. Por su parte, la fe religiosa se niega a abandonar una *cosmovisión* precrítica. En contradicción con las palabras de Jesús, los creyentes se empeñan en *seguir siendo* niños, en lugar de *hacerse* como niños, y continúan aferrándose al mundo de la infancia. Un conocido teólogo de nuestros días ha confesado en su autobiografía que Jesús fue para él un buen amigo «desde la niñez». Jesús es el ejemplo evidente de un hombre que predicaba algo muy distinto a la religión de sus padres. Pero la *imitatio Christi* no parece incluir el sacrificio anímico y espiritual que él mismo tuvo que efectuar al comienzo de su trayectoria, y sin el cual jamás habría llegado a ser un redentor.

En realidad, el conflicto entre ciencia y religión reposa en una mala comprensión de ambas. El materialismo científico se ha limitado a introducir una nueva hipóstasis, lo cual no es sino un pecado intelectual. Dicho materialismo ha conferido un nuevo título al principio supremo de la realidad, presuponiendo que con ello estaba creando algo nuevo y destruyendo a la par lo antiguo. Pero por llamar al principio del ser «Dios», «materia», «energía», etc., no se ha creado nada; lo único que se ha hecho ha sido sustituir un símbolo por otro. El materialista es un metafísico

malgré lui [a su pesar]. El creyente, por su parte, se esfuerza por preservar un estado espiritual primitivo por razones puramente sentimentales. El creyente no está dispuesto a renunciar a sus vínculos infantiles y primitivos con figuras hipostasiadas y creadas por la mente, y pretende seguir gozándose en la seguridad y familiaridad de un mundo cuya tutela es labor de unos padres poderosos, responsables y bondadosos. La fe incluye posiblemente un *sacrificium intellectus* (presuponiendo, claro está, que se disponga de un cierto intelecto que sacrificar), pero en ella nunca hay sitio para un sacrificio sentimental. Así que los creyentes siguen siendo niños, en lugar de hacerse como niños, y no llegan a ser dueños de sus vidas por no haberse atrevido a perderlas. A ello se añade también que la fe choca con la ciencia, cosechando de este modo lo que había sembrado, ya que se ha negado a tomar parte en la aventura espiritual de nuestros días.

Todo el que piense honestamente tiene que admitir lo inseguro de toda postura metafísica y, en particular, lo inseguro de toda profesión de fe. Del mismo modo, debe también reconocer que las afirmaciones metafísicas, por su propia naturaleza, no ofrecen ninguna garantía, y está obligado a aceptar que no contamos con una sola prueba de que el intelecto humano sea capaz de arrastrarse fuera de la ciénaga tirando de su propia coleta. Es, pues, en extremo dudoso que el espíritu humano pueda constatar la existencia de algún tipo de realidad transcendental.

El materialismo es una reacción metafísica al súbito descubrimiento de que el conocimiento es una facultad mental que se convierte de inmediato en una proyección tan pronto como es llevado a transcender los límites del ámbito humano. La reacción fue «metafísica» en la medida en que un hombre equipado con una mediana formación filosófica no podía acertar a ver la hipóstasis que era preciso concluir. Este hombre no se percató de que la «materia» no era nada más que un nuevo nombre con el que designar al antiguo principio supremo. En contraposición, la actitud religiosa nos muestra cuán profunda es la resistencia de los seres humanos a asentir a las críticas filosóficas. Esta actitud nos muestra también cuán grande es el temor a verse obligado a abandonar la seguridad de la infancia y adentrarse en un mundo extraño y desconocido; un mundo gobernado por fuerzas para las que el hombre nada significa. En propiedad, en ninguno de los dos casos

cambia nada en absoluto: el hombre y su entorno, en efecto, siguen siendo en todo momento los mismos. Lo único que el ser humano tiene que comprender es que está encerrado en su propia psique y que nunca, ni aun en la locura, puede transcender dichos límites. E igualmente el hombre tiene que reconocer que las modalidades de manifestación de su mundo o de sus dioses dependen en gran medida de su propia constitución espiritual.

He insistido ya en que la estructura de la mente es la principal responsable de nuestras declaraciones sobre los hechos metafísicos. También nos hemos dado cuenta de que el intelecto no es un *ens per se*, y tampoco una facultad intelectual autónoma, sino una función psíquica, y que en cuanto tal depende de la naturaleza de la psique como un todo. Una afirmación metafísica es el producto de una personalidad determinada que vive en una época determinada en un lugar determinado. Este tipo de afirmaciones no son el resultado de un proceso en puridad lógico e impersonal, y en dicha medida son subjetivas en lo fundamental. Su validez o no validez objetiva depende de si son muchas o pocas las personas que piensan de la misma manera. El aislamiento del hombre en su psique, en cuanto tal una consecuencia de la crítica gnoseológica, ha desembocado en buena lógica en una crítica psicológica. Este tipo de crítica no es del agrado de los filósofos, los cuales contemplan de buena gana en el intelecto filosófico el imparcial y sin par instrumento de la filosofía. Pero este intelecto es una función que depende de la psique individual y se halla expuesto en todos sus flancos al influjo de condiciones de carácter subjetivo (de momento haremos abstracción del influjo, no menos evidente, ejercido simultáneamente por el entorno). En realidad, nos hemos acostumbrado hasta tal punto a esta manera de ver las cosas, que la «mente» ha perdido totalmente su carácter universal, convirtiéndose en una magnitud más o menos humanizada en la que ya no queda ni una sola huella de sus primitivos aspectos metafísicos y cósmicos de *anima rationalis*. En nuestros días, la mente es contemplada como una entidad subjetiva y aun arbitraria. Tras haberse puesto de manifiesto que las ideas universales antaño hipostasiadas son principios mentales, hemos empezado a tomar consciencia de hasta qué punto es psíquica nuestra entera experiencia de eso que llamamos realidad. Todo pensamiento, todo sentimiento y toda

percepción están compuestos por imágenes psíquicas, y el mismo mundo que nos rodea existe únicamente en la medida en que somos capaces de crear una imagen de él. Nuestro estar presos y limitados por la psique ha provocado en nosotros una impresión tan honda que estamos dispuestos a aceptar que en la psique existen cosas de las que no tenemos conocimiento. Esas cosas son lo que llamamos «lo inconsciente».

La vastedad en apariencia universal y metafísica de la mente ha visto así reducidos sus dominios al estrecho círculo de la consciencia individual, y la ilimitada subjetividad de la consciencia y su predisposición arcaica e infantil a dar rienda suelta a todo tipo de ilusiones y proyecciones han causado una profunda impresión en todas las consciencias. Un buen número de personas afines a un modo científico de pensar no han dudado en sacrificar incluso sus inclinaciones religiosas y filosóficas ante el temor a convertirse en víctimas de un incontrolado subjetivismo. Como compensación por la pérdida de un mundo que se ha alimentado de nuestra sangre y respirado con nuestro aliento, hemos desarrollado un gran entusiasmo por los *hechos*, montañas de hechos que nunca pueden ser abarcados por la mirada de un solo observador. Abrigamos la piadosa esperanza de que esta acumulación casual conforme algún día un todo lleno de sentido, pero ninguno de nosotros puede estar seguro de ello, ya que a ningún cerebro humano le es posible abarcar la gigantesca suma final de este saber producido en masa. Los hechos nos entierran, pero quien se atreve a especular se ve obligado a pagar cara su osadía siendo pasto de remordimientos de conciencia —y con razón, pues enseguida tropezará con los hechos—.

La psicología occidental considera que la mente es lo que se conoce como la función intelectual de la psique. La mente es la «mentalidad» de un individuo. En la esfera filosófica es todavía posible tropezarse con una mente universal impersonal que parece constituir un residuo del «alma» humana original. Esta imagen de nuestra concepción occidental puede parecer algo drástica, pero a mi modo de ver no se alejaría en demasía de la verdad. Sea de ello lo que fuere, algo muy similar sale a nuestro encuentro cuando observamos la *mentalidad oriental*. En Oriente la mente es un principio cósmico, la esencia del ser en cuanto tal, mientras que en

Occidente hemos llegado a la conclusión de que la mente es la condición indispensable del conocimiento y, por ende, del mundo como representación. En Oriente no existe ningún conflicto entre la ciencia y la religión, ya que no existe una ciencia basada en la pasión por los hechos, y tampoco una religión que repose exclusivamente en la fe; lo que observamos es un conocimiento religioso y una religión gnóstica[1]. Entre nosotros el hombre es infinitamente pequeño, y la gracia de Dios lo significa absolutamente todo. En Oriente, en cambio, el hombre es Dios, así como el artífice de su propia redención. Los dioses del budismo tibetano son proyecciones creadas por la mente y forman parte de la esfera de la separación ilusoria, pero, pese a ello, disfrutan de existencia. En cambio, en lo que a nosotros concierne, una ilusión no es más que una ilusión y, por ende, nada en absoluto. Por paradójico que sea afirmarlo, lo cierto es que entre nosotros las ideas carecen en último término de realidad; hacemos uso de ellas como si no existieran. Aunque entra dentro de lo posible que la idea sea correcta, suponemos que, si existe, lo hace tan solo en virtud de los hechos por ella formulados. Con la ayuda de estas multicolores creaciones de la fantasía, ideas que carecen de existencia real, somos capaces de crear cosas sumamente destructivas, como, por ejemplo, la bomba atómica. Pero si alguien barajara en serio la hipótesis de que las ideas son reales, le retiraríamos de inmediato nuestro crédito.

El concepto de «realidad psíquica», al igual que los de «psique» o «mente», está sujeto a discusión. Unos piensan que estos dos últimos conceptos aluden a la consciencia y a sus contenidos, mientras que otros admiten la existencia de imágenes «oscuras» o «subconscientes». Unos incluyen a los instintos dentro de la esfera psíquica, otros los localizan fuera de ella. La gran mayoría considera que el alma es un resultado de los procesos bioquímicos que tienen lugar en las células del cerebro. Algunos conjeturan que la psique es la causa del funcionamiento de las células corticales. Otros identifican «vida» y psique. Pero solo una insignificante minoría contempla el fenómeno psíquico como una categoría del ser en sí y para sí, deduciendo a partir de ahí las conclusiones pertinentes. En realidad, resulta contradictorio que *la* categoría del ser, la condición indispensable de todo ser, en otras palabras, la psique, sea tratada como si fuera real solo a

medias. Toda vez que nada puede ser conocido a menos de que haga aparición en forma de una imagen psíquica, el ser psíquico constituye en realidad la única categoría del ser de la que tenemos inmediato conocimiento. Se trata de la única existencia que puede ser inmediatamente demostrada. Si el mundo no adoptara la figura de una imagen psíquica, en la práctica carecería de existencia. Es este un hecho del que, salvo en contadas excepciones —por ejemplo, en la filosofía de Schopenhauer—, Occidente no ha tomado todavía consciencia en el sentido pleno de esta expresión. Pero Schopenhauer, claro está, estaba influido por las *Upanisad* y el budismo.

Es suficiente estar superficialmente familiarizado con el pensamiento oriental para advertir que Oriente y Occidente están separados por una diferencia fundamental. Oriente descansa en la realidad psíquica, es decir, en la psique como condición principal y única de la existencia. A juzgar por las apariencias, esta concepción constituiría más bien un fenómeno psicológico que el resultado de una reflexión filosófica. Se trata de un punto de vista típicamente introvertido, el opuesto exacto del no menos típico punto de vista extravertido de Occidente[2]. Como es sabido, introversión y extraversión son actitudes temperamentales, o incluso constitucionales, que en circunstancias ordinarias nunca se adoptan de forma deliberada. En casos excepcionales pueden ser el resultado de una decisión voluntaria, pero solo si se dan condiciones muy especiales. La introversión define, si se me permite expresarlo así, el estilo de Oriente, es decir, una actitud habitual y colectiva; la extraversión, en cambio, define el estilo de Occidente. Desde el punto de vista occidental, la introversión es anormal, patológica o, en los demás casos, inadmisible. Freud la identifica con una actitud espiritual onanista. El fundador del psicoanálisis adopta en este caso una actitud tan negativa como la de la filosofía nazi de la Alemania moderna[3], para la cual la introversión es un crimen que atenta contra el espíritu de la comunidad. Esa misma extraversión a la que nosotros dispensamos tan tiernos cuidados conforma lo que Oriente conoce como la concupiscencia engañosa, la existencia en el *samsâra* y la esencia intimísima de la cadena de *nidanas* que alcanza su punto culminante en la suma de los padecimientos del mundo[4]. Quien haya tenido experiencia práctica del ir y venir de reproches

con que introversión y extraversión rebajan su respectiva valía, entenderá muy bien cuál es el conflicto emocional que separa los puntos de vista occidental y oriental. La enconada polémica de los *universalia*, la cual dio ya comienzo en el pensamiento de Platón, procurará al familiarizado con la historia de la filosofía europea un instructivo ejemplo de lo que acabo de decir. Aunque no es mi deseo ocuparme aquí de todas las ramificaciones del conflicto entre la introversión y la extraversión, estoy obligado a mencionar los aspectos religiosos del problema. El Occidente cristiano considera que el hombre depende por entero de la gracia divina o, por lo menos, de la Iglesia, único instrumento terrenal de la redención sancionado por Dios. Oriente, por el contrario, insiste una y otra vez en afirmar que el ser humano es el único responsable de su evolución espiritual. Oriente, en efecto, cree que es posible redimirse a sí mismo.

Las creencias religiosas, incluidas las de aquellas personas que se han olvidado de su propia religión o no han oído jamás ni una sola palabra de ella, son siempre un reflejo de la actitud psicológica fundamental y sus particulares prejuicios. En lo que concierne a la psicología, Occidente es pese a todo cristiano hasta la raíz. El juicio contenido en el *anima naturaliter christiana* de Tertuliano se halla absolutamente en lo cierto con respecto a Occidente, aunque no en un sentido religioso, como pensaba el autor latino, sino psicológico. La gracia viene de otra parte; en cualquier caso, de fuera. Cualquier otra opinión es pura herejía. De ahí que no tenga nada de sorprendente que el alma humana se vea aquejada por sentimientos de inferioridad. Quien se atreve a pensar que el alma y la idea de Dios se hallan relacionadas es inmediatamente acusado de psicologista o incluido entre los sospechosos de padecer un misticismo enfermizo. Por su parte, Oriente tolera compasivo estos estadios «inferiores» del espíritu, en los cuales el hombre, en su ciego desconocimiento del *karma*, se interesa por el pecado o atormenta su imaginación adorando a dioses absolutos que, a poco que los sometiera a un examen en profundidad, revelarían no ser otra cosa que simples velos de ilusiones tejidos por su mente aún por iluminar. La psique es por ello lo más importante de todo; el aliento que todo lo penetra, el ser búddhico, la mente de Buddha, el Uno, el *dharmakâya*. De ella emanan todos los seres vivos, y en ella habrán de disolverse todas las

formas que han llegado a manifestarse. Este es el presupuesto psicológico fundamental que penetra todas las fibras del oriental y determina todos sus pensamientos, actos y sentimientos, con independencia de la religión que confiese profesar.

En iguales términos, el occidental es cristiano sea cual fuere la confesión a la que pertenezca. Para él, el hombre es internamente diminuto, un ser fronterizo con la nada. A ello debe añadirse lo que ya dijera Kierkegaard, es decir, que el ser humano nunca se halla libre de pecado ante Dios. El occidental intenta congraciarse con ese enorme poder con temor, penitencia, promesas, sumisión, humillación, buenas obras y cánticos de alabanza. Ese poder enorme no es él mismo, sino lo *totaliter alter*, lo absolutamente Otro, lo cual es a la vez la perfección y exterioridad absolutas, la única realidad*. Si se introduce una ligera variación en esta última fórmula y se sustituye a Dios por una magnitud distinta, como, por ejemplo, el mundo o el dinero, se obtendrá una imagen acabada de nuestros paisanos occidentales, es decir, la imagen fiel de unas gentes laboriosas, aprensivas, piadosas, prestas a mortificarse, emprendedoras, codiciosas y apasionadamente entregadas a hacer acopio de bienes mundanales, como propiedades, salud, conocimientos, maestría técnica, público bienestar, poder político, conquistas, etc. ¿Cuáles son los grandes movimientos populares de nuestro tiempo? Ensayos por apoderarnos del capital o de las propiedades de los otros conservando a la vez nuestros bienes. La mente ocupa prácticamente todo su tiempo en inventar «ismos» que se ajusten a la tarea de ocultar nuestros verdaderos motivos o conseguir un botín aún mayor. No es mi intención entrar a describir qué es lo que le sucedería al oriental si abandonara su ideal búddhico; no quisiera concederles una tan poco deportiva ventaja a mis prejuicios occidentales. Pero no puedo por menos de preguntarme si sería posible o recomendable que ambas partes se decidieran a imitar el punto de vista contrario. Las diferencias son tan grandes que no se advertirá ni una sola oportunidad razonable para emprender una imitación semejante, y todavía menos para aconsejarla. El agua y el fuego no se pueden mezclar. La actitud oriental embrutecería al hombre occidental, y a la inversa. No se puede ser un buen cristiano y redimirse a sí mismo, y tampoco un Buddha y adorar a Dios. Es mucho

mejor asumir el conflicto, pues si en verdad existe una solución, esta solo podrá ser irracional.

Obedeciendo a una ineludible decisión de la fatalidad, Occidente ha entrado en contacto en nuestros días con la idiosincrasia propia de la actitud espiritual oriental. De nada sirve pretender devaluar esta última, ni tratar de salvar pavorosos abismos tendiendo falsos y engañosos puentes. En lugar de memorizar las técnicas espirituales orientales e imitarlas de un modo enteramente cristiano —¡*imitatio Christi*!— adoptando una actitud necesariamente forzada, sería mucho más importante averiguar si se da una tendencia introvertida en lo inconsciente que sea semejante a la del principio espiritual dominante en Oriente. En dicho caso estaríamos en disposición de construir sobre nuestro suelo y con nuestros métodos. De adueñarnos directamente de los bienes orientales no haremos otra cosa que condescender con nuestra habilidad occidental para el comercio. Con ello confirmaríamos una vez más que «todo lo bueno viene de fuera» y que es de allí de donde hay que acarrearlo para luego bombearlo en nuestras almas estériles[5]. En mi opinión, solo habremos aprendido realmente algo de lo que Oriente tiene que enseñarnos, cuando hayamos comprendido que el alma alberga riquezas más que suficientes como para no tener que ser fecundada desde fuera y nos sintamos capaces de evolucionar con y sin la gracia de Dios. Pero no podemos aventurarnos en este ambicioso proyecto sin haber aprendido antes a conducirnos sin soberbia espiritual y blasfema autocomplacencia. La actitud oriental lesiona los valores específicamente cristianos, y de nada nos servirá pasar por alto un hecho semejante. Si nuestra nueva actitud ha de ser honesta, es decir, hallarse verdaderamente anclada en nuestra propia historia, hemos de apropiarnos de ella con plena consciencia de los valores cristianos y siendo conscientes de la existencia de un conflicto entre dichos valores y la actitud introvertida de Oriente. Tenemos que arribar a los valores orientales desde dentro, no desde fuera; tenemos que buscarlos en nosotros, en lo inconsciente. Entonces descubriremos cuán grande es nuestro temor ante lo inconsciente y cuán vehementes son nuestras resistencias. A causa de ellas, ponemos en duda precisamente aquello que para Oriente es tan evidente: la capacidad de la mentalidad introvertida para liberarse a sí misma.

Aunque este aspecto de la mente constituye el componente más importante de lo inconsciente, Occidente carece, por así decirlo, de todo conocimiento del mismo. Un gran número de personas se niega en redondo a admitir la existencia de lo inconsciente, o afirma que lo abarcado por este concepto está compuesto por instintos o contenidos reprimidos y olvidados que en el pretérito fueron parte de la consciencia. Podemos dar por supuesto con toda tranquilidad que el significado del término que en Oriente equivale a nuestra *mind* se halla muy próximo a lo que nosotros llamamos «inconsciente», y que lo expresado por nosotros mediante el vocablo «mente» viene más o menos a significar lo mismo que «consciente». Para nosotros, una consciencia sin yo es inimaginable. El hecho de ser consciente equivale a la vinculación de una serie de contenidos con un yo. Si no existe ningún yo, no hay nadie ahí que pueda llegar a ser consciente de nada. Por ello, el yo es indispensable en el proceso de toma de consciencia. En cambio, el espíritu oriental no tiene ninguna dificultad en concebir una consciencia separada de un yo. Los orientales consideran que la primera es muy capaz de transcender al segundo y que en el «superior» estado de este modo resultante el yo desaparece en cierto modo sin dejar rastro. Para nosotros, un estado mental de naturaleza semejante no puede ser más que inconsciente, y ello por la sencilla razón de que en él ya no habría ningún testigo. No pongo en duda la existencia de estados mentales transcendentes a la consciencia. Pero el hecho de ser consciente disminuye en la misma proporción en que ese tipo de estados mentales entran en escena. No puedo concebir un estado mental que sea consciente y no se halle relacionado con un sujeto, es decir, con un yo. A este último pueden muy bien sustraérsele parte de sus poderes —por ejemplo, la consciencia de la propia corporeidad—, pero en tanto en cuanto sea posible tener percepciones, es preciso que haya alguien ahí para percibirlas. En último término, si hemos llegado a reparar en la existencia de un inconsciente, ha sido solo mediatamente y por vías indirectas. Los enfermos mentales nos brindan la oportunidad de observar manifestaciones de fragmentos inconscientes de la personalidad que se hallan desligados del ser consciente del paciente. Pero no hay ni una sola prueba de que dichos contenidos inconscientes guarden relación con un centro inconsciente análogo al yo. Al

contrario, muy buenas razones nos llevan a suponer que la existencia de un tal centro ni siquiera entra dentro de lo probable.

La enorme facilidad con la que Oriente deja a un lado al yo parece señalar en dirección a una mente que no puede ser identificada con nuestra «mente». Es indudable que en Oriente el yo no desempeña la misma función que entre nosotros. Al parecer, la mente oriental es menos egocéntrica, sus contenidos guardan en apariencia una relación más bien laxa con el sujeto, y los importantes parecen ser aquellos estados que tienen como presupuesto un yo debilitado. También parece como si el *hatha-yoga* tuviera por principal misión aniquilar al yo domeñando sus indómitos impulsos. No hay duda de que las variantes superiores del yoga, en la medida en que sus esfuerzos tienden a la consecución del *samâdhi*, tienen por meta un estado mental en el que el yo se halla prácticamente disuelto. Lo consciente en el sentido occidental del término es contemplado decididamente como algo inferior, es decir, como un estado preso en la *avidyâ* (ignorancia), mientras que lo que nosotros denominamos «trasfondo oscuro del ser consciente» merece a Oriente el calificativo de consciencia «superior»[6]. De este modo, nuestro concepto de «inconsciente colectivo» constituiría el equivalente europeo de la *buddhi*, la mente iluminada.

A la luz de lo apuntado, la meta de la variante oriental de la «sublimación» consistiría en arrebatar el centro psíquico de gravedad a la consciencia del yo, la cual ocupa una posición intermedia entre el cuerpo y los procesos ideales de la psique. Los estratos inferiores y semifisiológicos de la psique son dominados a través de la ascesis, es decir, del «ejercicio», viéndose así mantenidos bajo control, pero no son propiamente negados, ni tampoco aplastados bajo el peso de un supremo esfuerzo de la voluntad, como suele suceder en el caso de la sublimación occidental. Más bien cabría afirmar que los estratos psíquicos inferiores van siendo progresivamente adaptados y moldeados a través de un paciente ejercicio del *hatha-yoga* hasta que dejan de entorpecer el desarrollo de la consciencia «superior». En apariencia, este singular proceso se vería favorecido al restringirse el yo y sus deseos debido a la mayor importancia que Oriente otorga normalmente al «factor subjetivo»[7]. Con esta expresión me refiero al «trasfondo oscuro» de la consciencia, a lo inconsciente. Por regla general,

la actitud introvertida está caracterizada por los datos *a priori* de la apercepción. Como es sabido, el fenómeno de la apercepción consta de dos fases: en la primera, el objeto es percibido; en la segunda, la percepción es asimilada a la imagen ya existente o al concepto con que el objeto es «comprendido». La psique no tiene nada que ver con una no-entidad que careciera de toda propiedad. La psique es un sistema determinado que está compuesto por determinadas condiciones y reacciona de una manera específica. Toda representación nueva, trátese de una percepción o de una idea espontánea, despierta asociaciones que proceden del almacén de recuerdos de la memoria. Dichas asociaciones hacen acto de presencia en la consciencia de inmediato y generan la imagen compleja de una impresión, aunque esto último constituye ya una suerte de interpretación. La disposición inconsciente de la que depende la cualidad de la impresión recibe en mi terminología el nombre de «factor subjetivo». Este último factor merece el calificativo de «subjetivo» ante la práctica imposibilidad de que una primera impresión pudiera ser objetiva. Lo común, en efecto, es que haya que pasar por un proceso más bien laborioso de verificación, análisis y contrastación a fin de suavizar y adaptar las reacciones inmediatas del factor subjetivo.

Pese a la predisposición que muestra la actitud extravertida a calificar al factor subjetivo de «nada más que subjetivo», su preeminencia no es forzosamente una señal de subjetivismo personal. La psique y su estructura son lo suficientemente reales como para evitar esta consecuencia. Como hemos apuntado ya, ambas llegan incluso a transformar objetos materiales en imágenes psíquicas. La psique no percibe las ondas, sino el tono, ni las longitudes de onda, sino los colores. El ser *es* tal y como nosotros lo vemos y entendemos. Existen infinidad de cosas que es posible ver, sentir y entender de muy diversas maneras. Abstrayendo de prejuicios puramente personales, la psique asimila los hechos externos conforme a su peculiar naturaleza, es decir, apoyándose en última instancia en las leyes o formas fundamentales de la apercepción. Estas últimas son siempre las mismas, a pesar de haber recibido diferentes nombres dependiendo de la época o del lugar. En un estadio primitivo los hombres tienen miedo de los brujos, en la actualidad observamos con inquietud a los microbios. Allá todo el mundo

cree en los espíritus, acullá todos confiamos en las vitaminas. Antaño los hombres eran poseídos por el demonio, hogaño lo son con la misma intensidad por las ideas, etcétera.

El factor subjetivo se ve finalmente completado por las formas o patrones eternos de la actividad psíquica. Todo el que confía en el factor subjetivo se apoya por eso mismo en la realidad de los presupuestos psíquicos. De ahí que apenas pueda decirse que esté equivocándose. Si esta persona consigue con ello dilatar las fronteras inferiores de su consciencia, haciéndose así con la oportunidad de rozar las leyes fundamentales de la vida anímica, alcanzará a poseer esa verdad que brota de una manera natural de la psique cuando esta no se ve entorpecida por el mundo no psíquico, por el *mundo externo*. En cualquier caso, esa verdad arrojaría un total idéntico al de los conocimientos que es posible reunir explorando lo exterior. En Occidente creemos que una verdad solo es concluyente cuando es posible verificarla mediante hechos externos. Depositamos nuestra fe en observaciones escrupulosamente exactas y en el examen de la naturaleza; de no darse una concordancia entre nuestras verdades y el devenir del mundo externo, juzgamos que las primeras son «meramente subjetivas». Al igual que Oriente desvía su mirada de la danza de la *prákriti* (*physis*) y de las incontables manifestaciones ilusorias de la *mâyâ*, Occidente recela de lo inconsciente y de sus vanas fantasías. Sin embargo, pese a lo introvertido de su actitud Oriente sabe arreglárselas muy bien con el mundo externo, y pese a su extraversión Occidente puede también cuidarse de la psique y sus demandas. Occidente cuenta con una institución, la Iglesia, que confiere expresión a la psique humana por medio de sus ritos y sus dogmas. Tampoco las ciencias de la naturaleza y la técnica moderna son invenciones exclusivamente occidentales. Sus equivalentes orientales están tal vez un poco pasados de moda, y aun es posible que se hayan quedado anclados en un nivel primitivo, pero, en comparación con el yoga, todo lo que podemos exhibir en el terreno de la introspección mental y las técnicas psicológicas tiene que presentar el mismo grado de atraso que la astrología y la medicina orientales cuando las comparamos con las ciencias occidentales. No tengo la más mínima intención de discutir la eficacia de la Iglesia cristiana; pero si se comparan los «ejercicios» de Ignacio de Loyola y el yoga, se

entenderá perfectamente qué es lo que quiero decir. Hay una diferencia, y, por cierto, bien grande. Pasar directamente de este nivel al yoga oriental sería tan poco aconsejable como transformar de golpe al asiático en un europeo medio. Soy de la opinión de que las bendiciones de la civilización occidental son sospechosas, y abrigo parecidos resquemores frente a la asunción de la mentalidad oriental por parte de Occidente. No obstante, estos dos mundos opuestos han llegado a encontrarse. Oriente se halla en plena transformación y ha sufrido una sacudida seria y preñada de consecuencias. Incluso las más eficaces técnicas bélicas europeas son allí imitadas con éxito. En lo que a nosotros concierne, las dificultades parecen ser más bien de orden psicológico. Nuestra maldición son las ideologías, respuesta al Anticristo tanto tiempo esperado. El nacionalsocialismo es tan semejante a un movimiento religioso como cualquier otro movimiento posterior al año 622*. El comunismo asegura que ha construido un paraíso en la tierra. A decir verdad, estamos mucho mejor protegidos contra las malas cosechas, las inundaciones y las epidemias, que contra nuestra propia y lamentable inferioridad espiritual, la cual, al parecer, no es capaz de ofrecer otra cosa que un conato de resistencia frente a las epidemias psíquicas que nos acechan.

Incluso en su actitud religiosa Occidente es extravertido. Hoy en día resulta ultrajante decir que el cristianismo se muestra hostil o siquiera indiferente frente al mundo y sus placeres. El buen cristiano es todo lo contrario, un ciudadano jovial, un emprendedor hombre de negocios, un magnífico soldado, el mejor en su profesión. Lo habitual es pensar que los bienes mundanos son una recompensa especial a un comportamiento cristiano, y en el padrenuestro el adjetivo ἐπιούσιος, *supersubstantialis**, que antaño hacía referencia al pan, ha sido suprimido hace ya tiempo, sin duda como consecuencia de la mucha mayor significación del pan real. Como es lógico, una extraversión tan acusada no puede creer que el hombre sea propietario de un alma en la que se contenga algo que no haya sido introducido en ella previamente por las doctrinas humanas o la gracia divina. Desde este punto de vista, la afirmación de que el hombre alberga en sí la posibilidad de redimirse a sí mismo no es más que una blasfemia. Nada en nuestra religión avala la doctrina de que la mente podría liberarse a sí

misma apoyándose en sus exclusivas fuerzas; pero una variante muy reciente de la psicología —la psicología analítica o de los complejos— tiene en cuenta la posibilidad de que lo inconsciente dé cabida a ciertos procesos que, en virtud de su simbolismo, sirvan de compensación a las insuficiencias y perplejidades de la actitud consciente. Cuando estas compensaciones inconscientes se tornan conscientes por medio de la técnica analítica, la alteración de la actitud consciente que provocan es lo suficientemente profunda como para que nos sintamos autorizados a hablar de un nivel de consciencia nuevo. El método no es capaz de poner en marcha el auténtico proceso de compensación inconsciente, que en cuanto tal sigue dependiendo de la psique inconsciente o de la «gracia divina» —el nombre utilizado es aquí lo de menos—. Pero el proceso inconsciente mismo casi nunca consigue acceder a la consciencia sin ayuda técnica. Cuando dicho proceso es llevado a la superficie, da a conocer contenidos que constituyen una evidente antítesis del rumbo habitualmente seguido por las ideas y sentimientos conscientes. De lo contrario, en efecto, estos contenidos no tendrían ningún efecto compensatorio. Pero la primera de estas consecuencias estriba por lo común en un conflicto, pues la actitud consciente opone una fuerte resistencia a la intrusión de tendencias, ideas y sentimientos que, al parecer, poseen una naturaleza dispar e incompatible con la suya. Las esquizofrenias nos brindan la oportunidad de observar los ejemplos más sorprendentes de la intromisión de este tipo de contenidos enteramente extraños e inaceptables. Con frecuencia en dichos casos se trata, como es natural, de distorsiones y exageraciones patológicas, pero, a poco que se esté familiarizado con el material normal, no se tendrá dificultad en apreciar la semejanza del esquema subyacente. Por lo demás, son las mismas imágenes que cabe observar en la mitología y otras formas de pensamiento arcaicas.

En circunstancias normales, todo conflicto incita a la psique a entrar en acción con el fin de que el problema se vea solucionado de la manera más satisfactoria posible. Por lo general —es decir, en Occidente— el punto de vista consciente resuelve arbitrariamente la disputa en perjuicio de lo inconsciente, fiel al prejuicio de que todo lo que tenga carta de nacimiento en el ámbito interno tiene por eso mismo que ser inferior o desviarse en

alguna medida de la verdad. Pero en los casos que ahora nos ocupan se parte de un distinto acuerdo, en el que se llega a la conclusión de que no sería lícito volver a reprimir esos contenidos, en apariencia incompatibles e ininteligibles, y se conviene en que es preciso asumir y tolerar el conflicto. De entrada, este último semeja insoluble, y este mismo hecho ha de ser sobrellevado con paciencia. El estancamiento de este modo producido «constela» lo inconsciente; en otras palabras, la prórroga consciente suscita en lo inconsciente una nueva reacción compensatoria. Por su parte, esta reacción (que por lo general se manifiesta en sueños) es ahora inducida a tornarse consciente. La consciencia se ve confrontada de esta suerte con un aspecto nuevo de la psique, con lo que se plantea un problema distinto o se introduce una modificación inesperada en lo ya conocido. Este proceso se prolonga hasta el momento en que se encuentra una solución satisfactoria al conflicto de partida y, comprendidos todos sus aspectos, recibe el nombre de «función transcendente»[8]. Esta última función es a la vez un proceso y un método. La producción de las compensaciones inconscientes es un *proceso espontáneo*; conscienciarlas, un *método*. La función recibe el apelativo de «transcendente» por posibilitar el paso de una constitución anímica a otra confrontando alternativamente entre sí determinados opuestos.

Lo que acaba de apuntarse no es más que una descripción muy somera de la función transcendente, y para más detalles no tengo más remedio que remitir al lector a la bibliografía recogida en la nota a pie de página. El motivo de haber tenido que llamar la atención sobre estas observaciones y métodos psicológicos estriba en que unas y otros nos muestran el camino por el que es posible acceder a las inmediaciones de esa singular mente a la que alude nuestro texto. Esta última es la mente creadora de imágenes, la matriz de todas aquellas formas o patrones básicos que confieren a la apercepción su carácter peculiar. Estas formas son propiedad de la psique inconsciente. Conforman sus elementos estructurales, y sin ellas sería imposible explicar por qué ciertos motivos mitológicos hacen acto de presencia prácticamente en todos los rincones del planeta, incluidos aquellos a los que muy difícilmente habrían podido arribar a consecuencia de préstamos o migraciones. Los sueños, las fantasías y las psicosis generan

imágenes que, a juzgar por todas las apariencias, son idénticas a motivos mitológicos de los que los afectados no tenían hasta ese instante la más mínima noticia, y con los cuales ni tan siquiera habían trabado conocimiento a través de vías indirectas, como las representadas por las expresiones hechas o el lenguaje simbólico de la Biblia[9]. Tanto la psicopatología de las esquizofrenias como la psicología de lo inconsciente prueban más allá de toda duda la existencia de material arcaico. Por ello, sea cual fuere la estructura de lo inconsciente, una cosa es segura: alberga un número indeterminado de motivos o formas de carácter arcaico; y, en principio, tanto unos como otras serían idénticos a los motivos básicos de la mitología y demás formas similares de pensamiento.

Dado que lo inconsciente es la matriz mental, una de las cualidades que le son inherentes es la de la creatividad. Lo inconsciente es el lugar de nacimiento de las formas del pensamiento, tal y como nuestro texto supone de la mente universal. Dado que no podemos adscribir a lo inconsciente ninguna forma determinada, la afirmación oriental según la cual la mente universal se caracterizaría por ser *arûpaloka* —es decir, sin forma—, y a la vez, y pese a ello, ser el lugar donde nacen todas las formas, parece responder a lo que psicológicamente habría que esperar. Como las formas de lo inconsciente no pertenecen a ninguna época en concreto —invitándonos así a concluir su eternidad—, la persona que entra en contacto con ellas de forma consciente se siente invadida por un peculiar sentimiento de intemporalidad. Nos es dado observar parecidas aseveraciones en la psicología primitiva. Entre los aborígenes australianos, por ejemplo, la palabra *aljira*[10] posee a la vez estos tres significados: «sueño», «reino de los espíritus» y «tiempo» en el que vivieron y continúan aún viviendo los antepasados. En este último caso, el aludido por el término es ese tiempo en el que, como ellos mismos dicen, «no había todavía ningún tiempo». Este hecho parece constituir una evidente concreción y proyección de lo inconsciente con todas sus cualidades características: es decir, sus manifestaciones oníricas, sus formas primitivas de pensamiento y su intemporalidad.

Debido a ello, una actitud introvertida, en la cual el acento no recae en el mundo externo (el mundo de la consciencia), sino en el factor subjetivo (el

trasfondo de la consciencia), tiene necesariamente que suscitar las características manifestaciones de lo inconsciente, es decir, creaciones arcaicas del pensamiento traspasadas de sentimientos «ancestrales» o «históricos», y, a la vez, de un sentimiento de indeterminación, intemporalidad y unidad. El sentimiento específico de *unidad* conforma una experiencia típica de todas las variantes de la mística y obedece probablemente a una contaminación general de los contenidos recrudecida por el debilitamiento de la consciencia (*abaissement du niveau mental*). La casi total mezcolanza de las imágenes en los sueños, característica asimismo de las producciones de los enfermos mentales, pone de manifiesto su origen inconsciente. En contraste con la precisión con que la consciencia diferencia y deslinda unas formas de otras, los contenidos inconscientes presentan un grado muy elevado de indefinición, por lo que se mezclan entre sí con suma facilidad. Si intentáramos representarnos un estado en el que nada en absoluto pudiera ser identificado con precisión, el todo nos transmitiría seguramente la impresión de constituir una sola cosa. Por ello, es probable que esa particular sensación de unidad obedezca al conocimiento subliminal del universal interrelacionarse de todas las cosas en lo inconsciente.

La función transcendente no solo nos procura una vía con la que acceder a la «Mente Una» (*One Mind*); también nos permite entender los motivos por los que Oriente cree que es posible liberarse a sí mismo. En el caso de que a uno le fuera posible reestructurar sus estados psíquicos por medio de la introspección y la toma de consciencia de las compensaciones inconscientes, y encontrar de este modo la solución a conflictos dolorosos, parecería estar justificado hablar en términos de «autoliberación». Pero, como he indicado ya, la orgullosa aspiración a liberarse a sí mismo es de muy difícil realización, porque esas compensaciones inconscientes no pueden ser generadas a voluntad, con lo que uno se ve obligado a abrigar la esperanza de que terminarán de algún modo por producirse. Tampoco es posible alterar el particular carácter de la compensación: *Est ut est aut non est* (O es como es o no es en absoluto). Es curioso que la filosofía oriental parezca no prestar ninguna atención a este importantísimo factor. Y es justamente este hecho el que viene a romper una lanza psicológica en favor

del punto de vista occidental. La psique occidental parece poseer un conocimiento intuitivo de que el ser humano depende de un poder oscuro cuya cooperación es absolutamente necesaria si se quiere que todo acabe bien. En los casos en que lo inconsciente se niega a colaborar, la desorientación es inmediata aun tratándose de la más banal de las actividades. La razón última del fracaso puede residir en la memoria, la coordinación de las diversas actividades, el interés o la concentración; y un fracaso de esta naturaleza puede ser causa de serias incomodidades o, en algunos casos, de un fatal accidente, y desembocar en el derrumbamiento moral o profesional del afectado. En épocas pasadas, los hombres se decían que los dioses no les habían sido propicios; en la actualidad hablamos de una neurosis. Buscamos las causas en la falta de vitaminas, en trastornos endocrinos o sexuales, o en el exceso de trabajo. Cuando la cooperación de lo inconsciente se interrumpe súbitamente —esa cooperación en la que nunca nos paramos a pensar y que damos siempre por supuesta—, la situación no puede ser calificada más que de muy grave.

En comparación con otras razas —los chinos, por ejemplo—, el punto débil del europeo parece residir en el equilibrio mental o, dicho más groseramente, en el cerebro. Como es lógico, lo que deseamos es alejarnos todo lo que esté en nuestra mano de nuestras debilidades, y este hecho explica la existencia de esa especie de extraversión que cifra siempre su seguridad en el dominio del entorno. Siempre y cuando se sea consciente de uno mismo en alguna manera, la extraversión camina siempre cogida de las manos con la desconfianza hacia el hombre interior. Además, todos nosotros tendemos sin excepción a menospreciar lo que nos atemoriza. El primero de nuestros artículos de fe, nuestro convencimiento absoluto de que *nihil sit in intellectu quod non antea fuerit in sensu* (nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos) —sentencia en la que se ha de ver el lema por excelencia de la extraversión occidental—, tiene que obedecer a un motivo similar. Pero, como hemos puesto ya de relieve, la justificación psicológica de esta extraversión reside esencialmente en que la compensación inconsciente escapa al control del hombre. Sé que el yoga se gloría de poder controlar incluso los procesos inconscientes, y no se me oculta que tal cosa equivale a decir que, en la

psique como un todo, no hay absolutamente nada que no pueda ser dirigido por una consciencia superior. No pongo en duda que un estado semejante entre de alguna manera dentro de lo posible, pero solo de cumplirse la siguiente condición: identificarse totalmente con lo inconsciente. Esta identidad es el equivalente oriental de nuestro ídolo occidental: la objetividad absoluta, ese marchar maquinalmente hacia una meta, idea u objeto, que no vacila ni aun ante la amenaza de perder toda huella de vida interior. Desde el punto de vista oriental, esta absoluta objetividad es aterradora, pues equivale a una completa identidad con el *samsâra*. Para Occidente, en cambio, el *samâdhi* no va más allá de un estado similar al sueño y carente de significación. En Oriente, el hombre interior ha disfrutado siempre de tal ascendencia sobre el hombre exterior, que el mundo nunca ha dispuesto de una sola oportunidad para alejarlo de sus raíces internas. En Occidente, el hombre exterior ha ocupado hasta tal punto el primer plano que se ha distanciado de su ser más íntimo. La Mente Una, la unidad, la indeterminación y la eternidad han sido siempre prerrogativa exclusiva del Dios Uno. El hombre se volvió diminuto e insignificante, y estaba por principio equivocado.

Debería poderse deducir de mis aseveraciones que, pese a ser contradictorios, ambos puntos de vista están psicológicamente justificados. Los dos pecan de unilaterales por negarse a ver y prestar atención a esos factores que están reñidos con su actitud característica. El primero de ellos subestima el mundo de lo consciente, el segundo, el mundo de la Mente Una. Como resultado de su extremismo, cada uno de ellos ve cómo se le escapa de entre los dedos una de las dos mitades del universo; su vida queda desgajada de la realidad global y peca con facilidad de artificiosa e inhumana. En Occidente, cultivamos la manía de la «objetividad», la actitud ascética del científico o del corredor de bolsa que sacrifican la belleza y universalidad de la existencia en aras de una meta más o menos ideal. En Oriente, las cultivadas son la sabiduría, la paz, el desprendimiento y la inmutabilidad de aquella psique que ha conseguido retornar a su origen oscuro, dejando por fin atrás todas las penas y alegrías que normalmente jalonan —y que muy probablemente deberían jalonar— el transcurso de nuestra vida. Nada tiene de extraño, por tanto, que esta unilateralidad haya

dado origen en ambos casos a formas muy similares de monaquismo. En ambos casos esa parcialidad garantiza al eremita, al hombre santo, al monje o al científico, una concentración sin fisuras en su objetivo. No tengo nada en contra de la unilateralidad en cuanto tal. El hombre, el gran experimento de la naturaleza o su propio gran experimento, está sin duda autorizado a acometer empresas semejantes —siempre y cuando pueda soportarlas—. De lo contrario, los frutos de la evolución del espíritu humano serían siempre los mismos. Pero no veo qué puede tener de malo hacer un esfuerzo por comprender a las dos partes.

La tendencia extravertida de Occidente y la tendencia introvertida de Oriente comparten un importante objetivo en común; ambas se empeñan desesperadamente por triunfar sobre la mera naturalidad de la vida. Se trata del triunfo del espíritu sobre la materia, del *opus contra naturam*, un síntoma de la juventud del ser humano, el cual siempre se ha gloriado de hacer uso de la más poderosa de las armas que ha creado la naturaleza: la mente consciente. El mediodía de la humanidad, situado aún en un futuro lejano, puede muy bien traer otro ideal consigo. Con el tiempo es muy posible que nadie vuelva a soñar con conquistas.

2. COMENTARIO DEL TEXTO

Antes de ocuparme en el comentario propiamente dicho, me gustaría que el lector se hiciera cargo de que una disertación psicológica y un texto religioso son dos creaciones de muy diferente carácter. El hombre de ciencia olvida con demasiada facilidad que el tratamiento objetivo de una materia puede lesionar irreversiblemente sus valores emocionales. El intelecto científico es inhumano. No puede permitirse el lujo de ser de otro modo, y no puede evitar ser irrespetuoso ni aun estando animado por la mejor de las intenciones. El psicólogo que se ocupa de un texto religioso debería ser consciente, por lo menos, de que su materia encarna un valor filosófico y religioso inestimable que no debería ser profanado por manos irrespetuosas. Confieso que si me he atrevido a ocuparme de un texto de estas características es solo porque lo conozco y aprecio en lo que vale. No tengo la más mínima intención de analizar el texto sometiéndolo a la par a

una crítica grosera. Lo que pretendo, bien al contrario, es *amplificar* su lenguaje simbólico y contribuir de este modo a facilitar su comprensión. Con este fin, hemos de trasladar sus elevados conceptos metafísicos a un nivel desde el cual sea posible averiguar si alguno de los hechos psicológicos que nos son conocidos tiene un paralelo en la esfera del pensamiento oriental o se aproxima siquiera a ella. Confío en que nadie cometerá el error de ver en esta manera de proceder un intento por restar importancia al texto o trivializar su contenido. Mi intención no es otra que trasladar al ámbito de experiencia de la psicología occidental ideas que son ajenas a nuestros esquemas de pensamiento.

Lo que sigue conforma una serie de anotaciones y comentarios cuya lectura debería simultanearse con la de los correspondientes apartados del texto original.

Deferencia

Por lo común, los textos orientales dan comienzo con una afirmación que en los tratados occidentales solo figuraría al final, a la manera de *conclusio finalis* a una larga demostración. Nosotros empezamos con cosas conocidas y aceptadas por una mayoría, y a continuación ponemos fin a nuestras reflexiones con la conclusión más importante de nuestra indagación. Por dicho motivo, nuestro trabajo finalizaría, por ejemplo, con la siguiente afirmación: «De este modo, el *trikâya* es la mente absolutamente iluminada en cuanto tal». En este sentido, la mentalidad oriental no se diferencia en demasía de nuestra mentalidad medieval. Todavía en el siglo XVIII nuestros textos históricos y científicos daban comienzo con la decisión divina de crear el universo. La idea de la mente universal disfruta de una amplia aceptación en Oriente, ya que constituye una expresión en extremo adecuada del introvertido temperamento oriental. Traducida al lenguaje psicológico, la afirmación arriba citada vendría a decir más o menos lo siguiente: lo inconsciente es la raíz de toda experiencia de unidad (*dharmakâya*), la matriz de todas las formas arquetípicas y estructurales (*sambhoga-kâya*), y la *conditio sine qua non* del mundo fenoménico (*nirmâna-kâya*).

Prólogo

Los dioses son formas arquetípicas de pensamiento que forman parte del *sambhoga-kâya*[11]. Sus aspectos pacíficos y coléricos, que en las meditaciones del *Libro tibetano de los muertos* desempeñan una función central, son un símbolo de los opuestos. En el *nirmâna-kâya* dichos opuestos no son otra cosa que los conflictos humanos, pero en el *sambhoga-kâya* constituyen una personificación de los principios positivos y negativos, los cuales son en este caso reunidos en una sola figura. Este hecho guarda correspondencia con la experiencia psicológica que fuera ya sintetizada por Lao Tse en aquella sentencia del *Tao te ching* según la cual no es posible afirmar ninguna tesis sin afirmar a la vez su antítesis. Donde hay fe, hay también dudas; donde hay dudas, hay también confianza; y donde hay moralidad, hay también tentación. Nadie más que los santos tiene visiones demoníacas, y los tiranos son los esclavos de sus propios ayudas de cámara. Si sometiéramos nuestro propio carácter a un escrupuloso examen, descubriríamos que es imposible contradecir a Lao Tse cuando afirma que «lo alto» se asienta «en lo profundo». Tal aseveración quiere decir que los opuestos se condicionan mutuamente y que en último término son una y la misma cosa. Para comprobarlo, no hay más que posar la mirada en las personas aquejadas por un complejo de inferioridad: en algún lugar de su interior abrigan siempre una pequeña manía de grandeza. El hecho de que los opuestos hagan aquí acto de presencia personificados en dioses obedece a una razón muy sencilla, el conocimiento de su extraordinario poder. Por ello, la filosofía china declaró que se trataba de dos principios cósmicos, y los bautizó con los nombres de *yin* y *yang*. Cuanto más empeño se ponga en separar los opuestos, tanto más poderosos se harán. Cuando un árbol llega hasta el cielo, sus raíces se hunden en el infierno, decía Nietzsche. Pero tanto arriba como abajo es el mismo árbol. Uno de los rasgos por los que se caracteriza nuestra mentalidad occidental consiste en mantener separados ambos aspectos en sendas personificaciones antagónicas: Dios y el Diablo. E igualmente uno de los rasgos por los que se caracteriza el jovial optimismo de los protestantes consiste en disimular con sumo tacto la presencia del segundo,

por lo menos en nuestro pasado más reciente. *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine* [Todo bien proviene de Dios, todo mal del hombre] es la incómoda consecuencia.

La «visión de la realidad» esconde una clara referencia a la mente como realidad suprema. En cambio, en Occidente lo inconsciente es contemplado (al menos por una mayoría) como una fantástica irrealidad. «Ver la mente» implica liberarse a sí mismo. Traducida a términos psicológicos, esta última afirmación supone que, cuanto mayor sea la importancia concedida a los procesos inconscientes, tanto más fácilmente nos desligaremos del mundo de las pasiones y los opuestos enfrentados, y tanto más nos aproximaremos a un estado inconsciente caracterizado por la unidad, la indeterminación y la intemporalidad. Con ello el *sí-mismo* alcanza a liberarse verdaderamente de sus vínculos con el sufrimiento y sus conflictos. «Mediante este método se comprende la propia mente». La mente es aquí a todas luces la mente del individuo, su psique. Dado que comprender lo inconsciente se cuenta entre las principales tareas de la psicología, esta última no puede sino manifestarse de acuerdo con lo dicho.

Saludo a la Mente Una

Este apartado pone claramente de manifiesto que la Mente Una y lo inconsciente son una sola cosa, pues en él se afirma que la primera es eterna, invisible e incognoscible, y que nadie tiene conocimiento de ella. Con todo, la Mente Una posee también rasgos positivos, los cuales se hallan en armonía con la experiencia oriental. Tales atributos son los siguientes: siempre clara, siempre existente, radiante y sin oscuridad. Que cuanto más profundamente nos concentremos en los contenidos inconscientes, mayor será también el incremento experimentado por su carga energética, constituye un hecho psicológico indiscutible. Los contenidos sufren una reactivación, como si hubieran sido bañados por una luz que tuviera origen en su interior, y se transforman en una suerte de realidad sustitutiva. En la psicología analítica hacemos un uso metódico de este fenómeno. He dado a este método el nombre de «imaginación activa». Un ejemplo de su aplicación se encuentra en los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola. También

contamos con pruebas del empleo de un método similar en las meditaciones de la filosofía alquímica[12].

Consecuencias del desconocimiento de la Mente Una

«El conocimiento de lo que se conoce como mente está muy extendido». Esta afirmación alude sin duda a la mente consciente del hombre y no a la Mente Una, que a diferencia de la primera permanece anónima, es decir, inconsciente. Estas doctrinas «son buscadas también por los hombres ordinarios, que, al no saber nada de la Mente Una, no se conocen a sí mismos». Conocerse a sí mismo y «conocer la Mente Una» son aquí resueltamente identificados, lo que significa que para poder comprender la propia psicología es necesario familiarizarse con lo inconsciente. El actual desarrollo de la psicología y el creciente interés por estas materias demuestran que Occidente está también perfectamente al tanto de lo indispensable de este tipo de saberes. La demanda general de un mayor caudal de conocimientos psicológicos obedece en lo principal a los sufrimientos causados por el menosprecio de la religión y la falta de dirección espiritual. «Peregrinan en los Tres Mundos de aquí para allá, y pasan por toda suerte de apuros». Conociendo, como conocemos, los muchos padecimientos morales que puede acarrear consigo una neurosis, esta aseveración no necesita comentario. El apartado enumera los motivos por los que hoy en día contamos con una psicología de lo inconsciente.

También se nos dice que es posible abrigar un sincero deseo por conocer la mente tal como esta es realmente y, sin embargo, fracasar en el intento. El texto insiste una vez más en que el motivo de que resulte tan extraordinariamente difícil abrirse paso hasta los fundamentos de la mente radica en su carácter inconsciente.

Las consecuencias de los deseos

Los encadenados por sus pasiones no «pueden conocer la clara luz». La clara luz hace referencia una vez más a la Mente Una. Los deseos ansían por encima de todo una satisfacción externa y forjan la cadena que

mantiene al hombre atado al mundo consciente. Como es natural, en semejante estado el ser humano no es capaz de percibir sus contenidos inconscientes. Por ello, distanciarse o retirarse del mundo consciente posee de hecho un efecto curativo. No obstante, desde otro punto de vista, que puede variar según los individuos, este distanciamiento puede también ser un sinónimo de negligencia y represión.

En último término, ni aun el camino medio escapa a verse «oscurecido por los deseos». Esta afirmación encierra una gran verdad, que nunca repetiremos en voz lo suficientemente alta en presencia de oídos europeos. Cuando los pacientes o las personas normales empiezan a familiarizarse con su material inconsciente acostumbran a abalanzarse sobre él con las mismas desenfrenadas pasión y voracidad con las que hasta entonces se habían entregado a la extraversión. La cuestión no radica tanto en abstenerse de los objetos del deseo cuanto en mantener una actitud de indiferencia frente al deseo en cuanto tal, con independencia de cuál sea su objeto. Por vehementes que sean nuestros anhelos de que se produzca una compensación inconsciente, su aparición siempre se sustraerá a los dictados de nuestra voluntad. Todo lo que podemos hacer es armarnos de paciencia y limitarnos a ser simples espectadores hasta que se produzca por sí misma, momento en el que tendremos que aceptarla tal y como haya salido a nuestro encuentro. De este modo, nos vemos obligados a adoptar una actitud contemplativa, que en no raras ocasiones esconde ya en sí misma un efecto curativo y liberador.

La unión transcendente

«Puesto que en realidad no hay dualidad, toda multiplicidad es contraria a la verdad». Sin duda alguna, esta afirmación encierra una de las verdades más fundamentales de Oriente. Los opuestos no existen: el árbol es uno arriba y abajo. La *Tabula smaragdina* afirma al respecto: «Lo que es inferior es como lo que es superior, y lo que es superior es como lo que es inferior, para que pueda realizarse el milagro de lo uno»[13]. La multiplicidad es una ilusión todavía mayor, porque las formas individuales proceden en su totalidad de la unidad indiferenciada de la matriz psíquica, de las

profundidades de lo inconsciente. En términos psicológicos, la declaración de nuestro texto alude al factor subjetivo, al material que es inmediatamente constelado por un estímulo, es decir, a la primera impresión, la cual interpreta toda nueva percepción partiendo y valiéndose de las experiencias anteriores. La «experiencia anterior» retrocede hasta los instintos y, por ende, hasta los patrones constitutivos y heredados de la conducta psíquica, las leyes ancestrales y «eternas» de la mente humana. Sin embargo, la declaración ignora por completo la posible realidad transcendente del mundo físico en cuanto tal, un problema que sí tuvo presente la filosofía *sâmkhya*, donde, en la medida en que son una polarización del ser universal, *prákriti* y *púrusa* constituyen un dualismo cósmico del que es muy difícil escapar. Si lo que se pretende es identificarse con el origen monista del ser, es preciso cerrar los ojos por igual a dualismo y pluralismo, y olvidarse de que existe un mundo. Pero, en tal caso, es inevitable plantearse preguntas como las siguientes: ¿Por qué se manifiesta lo Uno como si no fuera Uno, sino muchos, cuando la realidad última es una unidad universal? ¿A qué obedece la multiplicidad o la ilusión de una multiplicidad? Si lo Uno se complace en sí mismo, ¿por qué tendría que reflejarse en los muchos? ¿Qué es más real, el Uno que se refleja o el espejo del que se sirve para hacerlo? Pero probablemente no deberíamos plantearnos preguntas como estas, porque a fin de cuentas no tienen respuesta.

Ningún psicólogo discutiría que para llegar a ser uno es preciso distanciarse del mundo de lo consciente. En la estratosfera de lo inconsciente ya no hay tempestades, pues en ella no existe ya nada lo suficientemente diferenciado como para originar tensiones y conflictos. Unas y otros están situados en la epidermis de nuestra realidad.

La mente en la que son reunidos los irreconciliables —*samsâra* y *nirvana*— es en última instancia nuestra mente. ¿Responde esta afirmación a una profunda modestia o a una temeraria *hybris*? ¿Significa que la mente no es «otra cosa» que nuestra mente, o que nuestra mente es en realidad *la mente*? Seguramente significa lo segundo, pero aunque desde el punto de vista oriental esta aseveración no encierra ninguna *hybris*, sino todo lo contrario, es decir, una verdad que nadie tendría ninguna dificultad en aceptar, puesta en labios occidentales una afirmación semejante equivaldría

pura y simplemente a decir: «Soy Dios». Este hecho constituye una experiencia «mística» indiscutible, pero al occidental una experiencia como esta le parece en extremo dudosa. En Oriente, donde tiene su origen en una mentalidad que jamás ha perdido el contacto con el sustrato instintivo, merece una muy distinta valoración. La introvertida actitud colectiva de Oriente nunca permitió que el mundo fenoménico interrumpiera su vital vinculación con lo inconsciente. No obstante la presencia de especulaciones de carácter materialista, en Oriente nunca se puso seriamente en duda la existencia de la realidad psíquica. La única analogía conocida de esta situación estaría representada por la realidad mental del primitivo, en la que sueño y realidad se mezclan de la manera más sorprendente. Como es natural, nuestras vacilaciones a la hora de atribuir a la mentalidad oriental el calificativo de primitiva son muy grandes, pues la impresión que causa en nosotros el exquisito grado de refinamiento de su civilización y de su pensamiento es también muy profunda. Pero, pese a todo, esta mentalidad sigue reposando sobre la mente primitiva, y esta afirmación se hallaría particularmente en lo cierto en lo tocante a ese aspecto que insiste en la validez de fenómenos psíquicos como los representados por espíritus y espectros. En comparación, Occidente se ha limitado a cultivar el segundo de los aspectos que caracterizan la mentalidad primitiva: a saber, la *observación en extremo precisa de la naturaleza a expensas de la abstracción*. Nuestra ciencia natural se ha desarrollado a partir del sorprendente don para la observación del hombre primitivo, don al que nosotros hemos agregado un grado muy reducido de abstracción por miedo a ser rebatidos por los hechos. Por su parte, Oriente ha cultivado el aspecto psíquico del primitivismo acompañándolo de un desmesurado montante de abstracción. Los hechos procuran magníficas historias, pero poco más.

Cuando Oriente afirma, por tanto, que la mente es patrimonio de todos los hombres, en ello no hay más *hybris* ni más modestia que en la fe europea en hechos que han nacido de la observación humana y, en ocasiones, exclusivamente de su interpretación. De ahí, pues, que dicha fe no se equivoque al recelar de una abstracción excesiva.

La gran autoliberación

He mencionado en repetidas ocasiones que el desplazamiento del sentimiento de la personalidad hacia las esferas menos conscientes tiene efectos liberadores. También he descrito en pocas palabras la transformación que la función transcendente opera en la personalidad, e igualmente he insistido en la importancia de la compensación espontánea e inconsciente. Por último, he señalado cómo el yoga pasa por alto este importantísimo factor. El presente apartado parece confirmar la validez de mis observaciones. En apariencia, la captación de la «esencia última» de estas doctrinas constituye también la esencia última de la «autoliberación». El occidental concebiría lo antedicho en los siguientes términos: «Memoriza tu tarea, repítela, y conseguirás liberarte a ti mismo». Por lo común, esto es justamente lo que les sucede a la mayoría de los practicantes europeos del yoga. Tienden a «hacerlo» de una forma extravertida y se olvidan totalmente de dirigir su mente hacia el interior, en lo cual radica lo esencial de este tipo de doctrinas. En Oriente las verdades forman hasta tal punto parte de la consciencia colectiva que el discípulo alcanza siempre a comprenderlas siquiera intuitivamente. Si el europeo pudiera dirigir su interior hacia el exterior y vivir como un oriental, con todas las obligaciones sociales, morales, religiosas, intelectuales y estéticas que semejante decisión acarrearía consigo, es muy probable que obtuviera algún beneficio de estas doctrinas. Pero es imposible ser religiosa, moral e intelectualmente un buen cristiano y practicar a la vez el yoga con honestidad. Los casos de esta naturaleza que he podido contemplar son muchos, y ninguno de ellos me ha inspirado otra cosa que un soberano escepticismo al respecto. El occidental no es capaz de desprenderse de su propia historia con la misma facilidad que su alicorta memoria. Nosotros llevamos la historia, por así decirlo, en nuestra sangre. No le aconsejaría a nadie que se interesara por el yoga sin someter a la vez sus reacciones inconscientes a un escrupuloso análisis. ¿Qué sentido puede tener imitar el yoga si el lado oscuro del hombre continúa siendo tan medieval y cristiano como antes? Si alguien consiguiera pasarse el resto de su vida envuelto en una piel de gacela a la sombra de un árbol *bo* o en el interior de la celda de un *gompa*, sin volver a interesarse nunca más por la política o por el derrumbamiento de sus certezas, su caso podría merecer un asentimiento de aprobación. Pero hacer

yoga en Mayfair, en la Quinta Avenida, o en cualquier otro lugar al que sea posible acceder por la línea telefónica, no es más que una estafa espiritual.

Cuando tomamos en consideración el equipamiento mental del oriental podemos dar por supuesto que la doctrina probará su eficacia. Pero a menos de que se esté dispuesto a volverle la espalda al mundo y desaparecer para siempre en lo inconsciente, no habrá doctrina que tenga por sí sola ningún efecto, y de tenerlo, podemos estar seguros de que no será el deseado. Para ello es preciso que los opuestos lleguen a reunirse y sobre todo, lo cual es todavía mucho más difícil, que la función transcendente consiga que extraversión e introversión se unan.

Naturaleza de la mente

Este apartado pone en nuestras manos una muy valiosa información psicológica. El texto afirma que la mente posee «una sabiduría intuitiva [que capta rápidamente las cosas]». La «mente» es aquí concebida como la aprehensión inmediata de la «primera impresión», que transmite el importe global de las experiencias anteriores que reposan sobre un sustrato instintivo. Este hecho confirma la validez de nuestras observaciones a propósito de los presupuestos esencialmente introvertidos de Oriente. La fórmula llama también nuestra atención sobre el carácter en extremo diferenciado de la intuición oriental. De todo el mundo es sabido que la mente intuitiva presta mucha menos atención a los hechos que a las posibilidades*.

La aseveración de que la mente «carece de existencia» alude sin duda alguna a la peculiar «potencialidad» de lo inconsciente. En apariencia, las cosas no existen a menos de que seamos conscientes de ellas, hecho que vendría a explicar el motivo de que tantas personas se muestren reacias a creer en la existencia de un inconsciente. Cuando le digo a alguno de mis pacientes que está lleno de fantasías, con frecuencia su sorpresa es total. De hecho, lo normal es que nunca haya sido consciente de que en su vida había un sitio para la fantasía.

Nombres dados a la mente

Las diferentes expresiones utilizadas para expresar una idea «difícil» u «oscura» constituyen una valiosa fuente de información sobre el modo en que cabe interpretarla. También ponen de manifiesto hasta qué punto dicha idea posee, dentro incluso de la nación, la religión o la filosofía en las que tiene su suelo natal, una naturaleza ambigua y contradictoria. Si la idea poseyera unos límites bien precisos y disfrutara de una general aceptación, no sería necesario bautizarla con una multiplicidad de nombres distintos. Pero cuando algo es poco conocido o encierra una cierta ambigüedad, es posible observarlo desde distintos ángulos, por lo que a partir de este momento será necesario servirse de una gran cantidad de denominaciones para expresar su peculiar naturaleza. Un ejemplo clásico de lo que acabamos de decir sería el representado por la piedra de los sabios; un buen número de tratados antiguos de alquimia incluyen largas listas con sus diferentes nombres.

La constatación de que los «diferentes nombres que se le confieren <a la mente>» son innumerables prueba que esta tiene que ser algo tan vago e indeterminado como la piedra de los sabios. De una sustancia que puede ser descrita de innumerables maneras no cabe esperar sino que presentará un número igual de elevado de cualidades o facetas. Si estas últimas son realmente «innumerables», entonces no podrán ser enumeradas, y la sustancia habrá de ser poco menos que indescriptible e inaprehensible. *Nunca será posible llegar a ser totalmente consciente de ella*. Lo antedicho se halla también en lo cierto con respecto a lo inconsciente y arroja una nueva prueba de que la «mente» constituiría el equivalente oriental de nuestro inconsciente (y en particular del concepto de inconsciente colectivo).

En buena armonía con esta hipótesis, el texto prosigue diciendo que otro de los nombres dados a la mente es el de «sí-mismo mental». En la psicología analítica el «sí-mismo» es un concepto importante, y de él se han dicho muchas cosas sobre las que no necesito volver a insistir aquí, por lo que me tomaré la libertad de llamar la atención del lector sobre la bibliografía abajo citada[14]. Aunque los símbolos del sí-mismo se deben a la actividad inconsciente y se manifiestan casi siempre en sueños[15], los hechos comprendidos por este concepto no son exclusivamente anímicos, sino que

abarcan también algunos aspectos de la realidad física. En este y en otros tratados orientales el «sí-mismo» es una idea exclusivamente mental, pero en la psicología occidental el «sí-mismo» hace referencia a una totalidad que comprende instintos y fenómenos fisiológicos y semifisiológicos. Para nosotros una realidad puramente mental sería inimaginable por los motivos arriba mencionados[16].

No deja de ser interesante observar que en Oriente hay también «herejes» que identifican al sí-mismo con el yo[17]. Entre nosotros esta herejía está bastante extendida y cuenta con el apoyo de todos los que están firmemente convencidos de que la consciencia del yo constituye la única variante posible de vida psíquica.

La afirmación de que la mente es «el medio para alcanzar la otra orilla» induce a suponer que existe una relación entre la función transcendente y la idea de mente o sí-mismo. Dado que la esencia incognoscible de la mente, es decir, de lo inconsciente, se manifiesta siempre a la mente en forma de símbolos —uno de esos símbolos es el sí-mismo—, el símbolo cumple la función de un «instrumento con el que alcanzar la otra orilla»; dicho de otro modo, el símbolo constituye un medio de transformación. En mi ensayo sobre la energía psíquica apunté ya que el símbolo opera como un transformador de energía[18].

Mi interpretación de la mente o del sí-mismo como un símbolo es todo menos arbitraria: el mismo texto alude a ella como «el Gran Símbolo».

También es digno de notarse que nuestro texto, al conferir a la mente los títulos de «única semilla» y «potencia de la verdad», estaría reconociendo la potencialidad de lo inconsciente en los términos en los que ha sido formulada más arriba.

El carácter matricial de lo inconsciente hace acto de presencia en su descripción como «sustrato universal».

Intemporalidad de la mente

He apuntado ya que esta intemporalidad es una cualidad inherente a la experiencia de lo inconsciente colectivo. Al parecer, la práctica del «yoga de la autoliberación» se ve seguida por la reintegración a la consciencia de

todo el «conocimiento» olvidado del pretérito. El motivo de la apocatástasis (restablecimiento) hace acto de presencia en un buen número de mitos de carácter soteriológico y constituye también uno de los aspectos importantes de la psicología de lo inconsciente, de cuyas profundidades brota una cantidad enorme de material arcaico en los sueños y en las fantasías espontáneas, tanto de personas normales como de enfermos mentales. Durante el análisis sistemático de un individuo, el resurgir espontáneo de los patrones ancestrales (en calidad de compensación) es causa de un restablecimiento. También se ha observado que los sueños que predicen acontecimientos por venir son relativamente frecuentes, lo cual nos permite entender lo que el texto denomina «el conocimiento del futuro».

Interpretar el «tiempo propio» de la mente es extraordinariamente difícil. Desde un punto de vista psicológico, en este caso tenemos que declararnos de acuerdo con lo señalado por el doctor Evans-Wentz en su comentario[19]. Lo inconsciente, donde pasado, presente y futuro se hallan mezclados, goza sin duda de un «tiempo propio». No son raros sueños como los descritos por J. W. Dunne[20], quien aseguraba que en ocasiones soñaba la noche anterior lo que en buena lógica solo hubiera debido soñar la siguiente.

La verdadera naturaleza de la mente

Este apartado nos procura una descripción de la consciencia liberada, un estado que se corresponde con una experiencia psíquica muy frecuente en Oriente[21]. Se encontrarán descripciones similares en la literatura china, por ejemplo en el *Hui Ming Ch'ing*[22]:

Se olvidan unos a otros, silenciosos y puros, totalmente poderosos y vacíos.
El vacío es traspasado por el resplandor del corazón del cielo.
Las aguas del océano están en calma y reflejan a la Luna en su superficie.
Las nubes desaparecen en el cielo azul.
Las montañas brillan diáfanas.
La consciencia se disuelve en la contemplación.

El disco de la Luna reposa solitario[23].

La afirmación de que «la mente propia de lo Uno es también inseparable del resto de las mentes» es otra manera de expresar el interrelacionarse de todas las cosas. Dado que en el estado inconsciente se desvanecen todas las distinciones, lo lógico es que con ellas se desvanezca también la posibilidad de diferenciar psíquicamente a unos individuos de otros. Siempre que nos hallamos en presencia de un *abaissement du niveau mental*, tropezamos con casos de identidad inconsciente* o, como diría Lévy-Bruhl[24], de *participation mystique*. El instante en el que la Mente Una cobra realidad coincide, como dice nuestro texto, con la «unión del *trikâya*». Ciertamente, ese cobrar realidad es causa de una unificación. Pero nosotros no somos capaces de figurarnos de qué modo sería posible que una unificación de esta naturaleza alcanzara alguna vez sus últimas consecuencias en un ser humano. Siempre tendría que quedar alguien o algo para poder tener experiencia de ella y decir: «Sé de la unificación; sé que ha desaparecido toda distinción». El mismo hecho de que dicha unificación cobrara realidad probaría su carácter ineludiblemente fragmentario. No es posible conocer nada que no sea a la vez diferente de uno mismo. Incluso en el caso de que yo dijera: «Me conozco a mí mismo», una parte infinitesimal de mi yo —el yo cognoscente— seguiría siendo diferente de «mí mismo». Y es justamente en este yo, si se quiere, atómico —yo que el punto de vista esencialmente no dualista de Oriente ignora en todo momento— donde yace oculto el universo pluralista, aún por abolir, con toda su realidad a cuestas.

La experiencia de la «unión» nos procura un ejemplo de ese conocimiento oriental que «capta rápidamente» las cosas (*quick-knowing*), una intuición de lo que ocurriría si se pudiera ser y no ser simultáneamente. Si yo fuera musulmán, diría que el poder del Misericordioso es infinito y que para él no hay nada imposible, ni tan siquiera que un hombre pueda existir y no existir a un tiempo. Abandonado a mis fuerzas, sin embargo, soy incapaz de representarme semejante posibilidad, por lo que presumo que en lo tocante a este punto la intuición oriental ha ido demasiado lejos.

La mente no ha sido creada

Este apartado pone de relieve que nadie puede asegurar que la mente haya sido creada, ya que carece de propiedades determinadas. En consecuencia, sería también absurdo decir que no lo ha sido, ya que semejante calificación conformaría una propiedad. De hecho, es imposible decir nada de lo indeterminado, carente de atributos y, además, imposible de conocer. Precisamente por este motivo, la psicología occidental no habla de la Mente Una, sino de lo inconsciente, en lo cual observa, por decirlo con Kant*, una «cosa en sí», un noúmeno y un «concepto límite puramente negativo». El uso de esta expresión tan negativa nos ha acarreado frecuentes críticas, pero, por desgracia, no es posible sustituirla por una denominación positiva sin faltar a la honestidad intelectual.

El yoga de la visión interna

Al que todavía le quedara alguna duda sobre la identidad de la Mente Una con lo inconsciente, este apartado se encargará de disipársela. «Dado que la Mente Una es en verdad vacío y sin fundamento, la propia mente está tan vacía como el cielo». La Mente Una y la mente individual son el mismo vacío y la misma ausencia de todo contenido. Con esta afirmación solo puede estar aludiéndose a los inconscientes colectivo y personal, porque el intelecto consciente no está «vacío» en ninguna circunstancia.

Como he apuntado con anterioridad, el intelecto oriental concede una importancia especial al factor subjetivo y, en particular, a la «primera impresión» intuitiva o a la disposición psíquica. Este hecho se ve subrayado una vez más por la siguiente aseveración: «Todos los fenómenos son en verdad representaciones propias… ideadas por la misma mente».

El dharma en ti

Dharma, ley, verdad, dirección existen «únicamente en la mente». De este modo se atribuyen a lo inconsciente todas aquellas cualidades que Occidente predica de Dios. No obstante, la función transcendente nos

enseña que Oriente cuenta con muy buenas razones para suponer que la compleja experiencia del *dharma* tiene un origen «interno», es decir, inconsciente. La función transcendente nos muestra también que el fenómeno de la compensación espontánea, es decir, de esa compensación que escapa al control del hombre, coincide plenamente con las expresiones «gracia» o «voluntad de Dios».

Tanto este como el apartado precedente insisten una y otra vez en que la introspección constituye la única fuente de información y dirección espirituales. Si la introspección fuera algo patológico, como creen ciertos occidentales, nos veríamos obligados a enviar a un psiquiátrico a la práctica totalidad de Oriente o, en su defecto, a esa parte de él que todavía no se ha dejado contagiar por las bendiciones de la civilización occidental.

Excelencia de estas doctrinas

Este apartado concede a la mente el título de «sabiduría natural», una expresión que viene prácticamente a coincidir con la que yo mismo utilizo para referirme a los símbolos creados por lo inconsciente. En mi caso yo los llamo «símbolos naturales»[25]. Me decidí por esta expresión antes de conocer la existencia de este tratado, pero si he mencionado el hecho, es solo porque viene a ilustrar el estrecho paralelismo existente entre los descubrimientos de las psicologías occidental y oriental.

El pasaje confirma también lo que ya dijimos a propósito de la ausencia de un «yo cognoscente». «Aun siendo realidad perfecta, nadie puede verlo. Prodigioso es esto». Sin duda, lo es, es decir, prodigioso e inexplicable, porque, en tal caso, ¿cómo podría llegar alguna vez a *tenerse consciencia*, en el sentido literal de la expresión, de algo semejante? Esa realidad perfecta no está «mancillada por el mal» y no «se halla unida al bien». Esta afirmación trae a nuestra memoria aquel pasaje en el que Nietzsche se decía elevado «a seis mil pies por encima del bien y del mal». Sin embargo, las consecuencias entrañadas por una declaración como esta son comúnmente pasadas por alto por los partidarios de la sabiduría oriental. Mientras uno permanezca sentado a salvo en su casa, seguro de gozar del favor de los dioses, nada le impedirá contemplar con admiración la sublime indiferencia

moral de esta postura. ¿Pero se compadece tal cosa con nuestro temperamento o con nuestra historia, que indiferencia semejante ayudará mucho menos a asimilar que a olvidar? No lo creo. Todo el que venda su alma al yoga se verá obligado a poner a prueba su indiferencia moral, y ello no solo como autor de malas acciones, sino también en tanto que víctima de ellas. Como bien saben los psicólogos, solucionar los conflictos morales mediante el sencillo expediente de declarar que se está por encima de ellos —situándose así en las fronteras de lo inhumano— es de todo punto imposible. En nuestros días, estamos viviendo ejemplos aterradores de lo que implica ensalzar al superhombre por encima de los principios morales.

No pongo en duda que la liberación oriental tanto de vicios como de virtudes va ligada a un radical desasimiento, en el cual el yogui es conducido a transcender este mundo y establecerse en un estado inocuo en términos activos y pasivos. Pero abrigo la sospecha de que cualquier intento europeo por imitar este desasimiento no supondría otra liberación que la de nuestros escrúpulos morales. Por ello, todo el que se inicie en el yoga debería ser muy consciente de las profundas consecuencias que acarreará con su decisión, porque, de lo contrario, su aventura espiritual no será más que una radical pérdida de tiempo.

Un gran camino de cuatro vías

El texto afirma que este tipo de meditación «no se concentra en ninguna idea». Por lo general, se piensa que el yoga consiste en lo fundamental en una intensa concentración. Nosotros creemos estar perfectamente al tanto de lo que significa concentrarse; pero llegar a comprender propiamente en qué consiste la concentración oriental es cualquier cosa menos una tarea sencilla. Como muestra el examen del budismo zen[26], podría suceder muy bien que nuestra forma de concentrarnos se situara en las antípodas de la oriental. Si entretanto persistimos en entender dicha expresión —«no concentrarse en ninguna idea»— en un sentido literal, su significado solo puede ser uno, a saber, que no hay absolutamente nada sobre lo que la meditación polarice su atención. Al carecer de centro, esta forma de meditación vendría a coincidir con una disolución del ser consciente y, por

lo tanto, con una práctica asimilación al estado inconsciente. El hecho de ser consciente presupone siempre un determinado grado de concentración, descartada la cual se ausentan toda claridad y toda posible manifestación de consciencia. Meditar sin concentrarse en nada equivaldría, por tanto, a establecerse en un estado lúcido, pero vacío, colindante con el sueño. Puesto que nuestro pasaje observa en ella la variante de meditación más excelente, nos vemos obligados a suponer que existe otro tipo de meditación menos perfecta que, en consecuencia, debería caracterizarse por un mayor grado de concentración. La meditación mencionada en nuestro texto parece constituir una suerte de vía regia hacia lo inconsciente.

La gran luz

En casi todas las formas de misticismo, la experiencia mística central de la iluminación se ve simbolizada acertadamente mediante la luz. Que la aproximación a una región en la que nosotros no acertamos a ver sino la senda hacia la oscuridad más absoluta pueda tener por fruto la luz de la iluminación, constituye una extraña paradoja. Se trata, no obstante, de la común enantiodromía *per tenebras ad lucem*. En un gran número de ceremonias de iniciación[27] tiene lugar una κατάβασις εἰς ἅντρον (un descenso a los infiernos), es decir, una inmersión en las profundidades del agua bautismal o un retorno al seno del renacimiento. El simbolismo del renacer se limita a describir la reunión de los opuestos —es decir, de lo consciente y lo inconsciente— ayudándose de analogías concretas. Todo simbolismo de renacimiento se basa en la función transcendente. Puesto que esta función desemboca en una ampliación de los límites de la consciencia (consecuencia de que el estado precedente se vea enriquecido por contenidos hasta ese momento inconscientes), el estado resultante, sede de una superior sabiduría, es por ello simbolizado por una mayor luz[28] y, en comparación con la relativa oscuridad del precedente, equiparado a una iluminación. En un gran número de casos la luz llega a aparecer incluso en forma de visiones.

El yoga del camino hacia el nirvana

Este pasaje ofrece una de las mejores formulaciones de la radical disolución del ser consciente que parece constituir la meta del yoga: «Dado que no existen dos cosas como la acción y el que actúa, cuando buscándose al que actúa no pueda encontrarse a nadie que actúe, se habrá alcanzado la meta de todos los frutos que es preciso obtener, y, con ella, el término del proceso que conduce a la perfección».

Con esta formulación tan completa y cabal de método y meta pongo también fin a mi disertación. El texto en cuanto tal es de una belleza y sabiduría extraordinarias, y no necesita más comentario. Es posible traducirlo a un lenguaje psicológico e interpretarlo con la ayuda de los principios que he desarrollado en la primera parte e ilustrado en la segunda.

* Este comentario fue redactado en 1939 y publicado por primera vez en lengua inglesa en *The Tibetan Book of the Great Liberation*, ed. de W. Y. Evans-Wentz, 1954; ed. alemana, Rascher, Zúrich, 1955. Véase OC 11,10. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. Paso deliberadamente por alto el Oriente modernizado.
2. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones, *s. v*. «extraversión» e «introversión».
3. Este comentario fue redactado en 1939.
4. *Samyutta-nikâya* 12, *Nidâna-samyutta*.

* R. Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917, p. 28 [*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001]; cf. asimismo Íd., *Das Gefühl des Überweltlichen*, Múnich, 1932, pp. 212 ss.

5. «Quien no tiene… en Dios una tal posesión interna, sino que ha de salir a buscarlo fuera… no lo hallará, y de ahí vendrá fácilmente algo que lo perturbará» (*Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de H. Büttner, 2 vols., Jena, 1907, II, p. 8).
6. Dado que «inferior» y «superior» son clasificaciones conscientes, la psicología occidental no recurre a ellas a la hora de introducir distinciones en los contenidos inconscientes. Al parecer, Oriente admite la existencia de condiciones psíquicas infrahumanas. Dichas condiciones constituirían un «subconsciente» en el sentido literal de esta expresión, y este subconsciente, en el cual se albergarían instintos y psiquismos semifisiológicos, conformaría aquello a lo que Oriente adjudica el título de «consciencia superior».
7. *Tipos psicológicos* [OC 6, § 691 ss.].

* Fecha de la huida de Mahoma a Medina (hégira); comienzo de la cronología islámica.

* *Supersubstantialis* no coincide propiamente con el (verdadero) significado de ἐπιούσιος (Jerónimo), sino, tal y como han demostrado investigaciones posteriores, con la antigua interpretación espiritual de Tertuliano, Orígenes y otros.

8. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones, *s. v*. «símbolo».
9. Para algunas personas este tipo de afirmaciones no merecen ningún crédito. Sin embargo, o bien estas personas no conocen la psicología primitiva, o bien lo ignoran todo de los resultados de las investigaciones psicopatológicas. Para observaciones de carácter específico cf. *Símbolos de transformación* [OC 5]; *Psicología y alquimia* [OC 12]; cf. también J. Nelken, «Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen», en *Jahrbuch für psychoanalytische und*

psychopathologische Forschung IV, Leipzig/Viena, 1912, pp. 504 ss.; S. Spielrein, «Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* II, Leipzig/Viena, 1912, pp. 329-400; C. A. Meier, «Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewußten», en *Zentralblatt für Psychotherapie* XI, Leipzig, 1939, pp. 284-303.

10. L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, París, 1935, pp. 23 ss. [*La mitología primitiva*, Península, Barcelona, 1978].

11. Cf. *Shrî-Chakra-Sambhâra Tantra*, en A. Avalon (ed.), *Tantric Texts*, VII, Londres, 1919.

12. Cf. *Psicología y alquimia*, III [OC 12].

13. «Quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius» (cf. J. Ruska, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926, p. 2).

* Cf. *Tipos psicológicos* (OC 6), definiciones, *s. v*. «irracional».

14. Cf. *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones, *s. v*. «sí-mismo»; *Psicología y alquimia*, II [OC 12]; *Aion* [OC 9/2].

15. Un caso de esta naturaleza se describe en *Psicología y alquimia*, II [OC 12].

16. Esta no es una crítica *in toto* del punto de vista oriental. Según el *Amitâyurdhyâna Sûtra* el cuerpo de Buddha está también incluido en la meditación.

17. Cf., por ejemplo, *Chandogya-Upanisad*, VIII, 8, en *The Upanishads*, trad. de F. M. Müller, *Sacred Books of the East* I, Oxford, 1879.

18. *Energética psíquica y esencia del sueño* [OC 8, § 88 ss.].

19. Cf. *Das tibetische Buch der großen Befreiung*, Múnich, 1955, pp. 65 s.

20. *An Experiment with Time*. [«Sincronicidad como principio de conexiones acausales» (OC 8, § 852 ss.)].

21. He procedido a su descripción en mi comentario a *El secreto de la Flor de Oro* [OC 13, § 46 ss.].

22. *Chinesische Blätter*, ed. de R. Wilhelm, I, 3.

23. Cita de Wilhelm y Jung, *El secreto de la Flor de Oro* [OC 13, § 64].

* *Tipos psicológicos* (OC 6), definiciones, *s. v*. «identidad».

24. Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, ^{2}1912. En breve, este concepto, al igual que el de *état prélogique*, sería blanco de serias críticas por parte de los etnólogos, y el mismo Lévy-Bruhl empezó a dudar de su validez en los últimos años de su vida. Lo primero que eliminó el investigador francés fue el adjetivo *mystique*, ya que recelaba de la mala reputación de esta expresión en los círculos intelectuales. Es una lástima que Lévy-Bruhl hiciera tal concesión a la superstición racionalista, porque lo cierto es que «místico» es el adjetivo que mejor expresa la naturaleza peculiar de la «identidad inconsciente». En ella hay siempre algo numinoso. La identidad inconsciente constituye un fenómeno psicológico y psicopatológico muy conocido (identidad con personas, cosas, funciones, papeles, profesiones de fe, etc.), sobre el que la mentalidad primitiva hace recaer un acento solo un tanto más acusado que el hombre civilizado. Por desgracia, Lévy-Bruhl era un perfecto profano en cuestiones psicológicas, por lo que no sabía nada de este fenómeno, también ignorado completamente por sus adversarios.

* Sobre la noción de noúmeno como «concepto límite» cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 255/B 310-311.

25. Cf. *Psicología y religión*, OC 11,1, apartados 2 («Dogma y símbolos naturales») y 3 («Historia y psicología de un símbolo natural»).

26. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols., Londres, 1927-1934 [*Ensayos sobre budismo zen*, Kier, Buenos Aires, 1990 ss.].

27. Al igual, por ejemplo, que en los misterios antiguos.

28. En la alquimia la piedra de los sabios recibió, entre otros, los nombres de *lux moderna*, *lux lucis*, *lumen luminum*, etcétera.

COMENTARIO PSICOLÓGICO AL *BARDO TODOL**

Antes de aventurarme en el comentario introductorio propiamente dicho, me gustaría adelantar unas breves observaciones sobre el texto en su conjunto. En términos similares a los del *Libro egipcio de los muertos*, el *Bardo Todol* es un tratado concebido para instruir y servir de guía a las personas que acaban de fallecer a lo largo del período que se conoce como *bardo*, un estado intermedio que abarca los cuarenta y nueve días simbólicos que median entre la muerte y el renacimiento. El texto se subdivide en tres partes. La primera de ellas, conocida como *bardo chikhai*, describe los sucesos anímicos que rodean el momento de la muerte. La segunda, bautizada como *bardo chönyid*, se ocupa con el estado onírico que sigue a la muerte definitiva, es decir, de lo que se conoce como ilusiones kármicas. La tercera parte, denominada *bardo sidpa*, atiende al establecimiento del impulso a renacer y a los acontecimientos prenatales. Uno de los rasgos que mejor distinguen al texto estriba en que la aparición del conocimiento supremo y la iluminación, y, por ende, de la oportunidad por excelencia de salvarse, se verifica de inmediato, en el seno mismo del proceso de defunción. Poco después dan comienzo las «ilusiones», las cuales desembocan en último término en una nueva encarnación y empiezan por dar paso a un paulatino enturbiarse y multiplicarse de las luces de la iluminación y a una intensificación de la naturaleza terrorífica de las visiones. Este descenso describe el distanciarse de la consciencia de la verdad salvadora y su volver a aproximarse a la existencia física. El

objetivo de la enseñanza consiste en llamar la atención del difunto sobre la oportunidad de salvarse que se le brinda en cada una de las etapas de su progresiva ofuscación y oscurecimiento, y en instruirle en la naturaleza de sus visiones. Los *bardos* son leídos por los lamas en la vecindad del cadáver.

Considero que la mejor forma que tengo de saldar la deuda a la que estoy ligado por la gratitud con los dos primeros traductores del *Bardo Todol*, el doctor Evans-Wentz y el finado lama Kazi Dawa-Samdup, es esforzarme en acercar al intelecto occidental la problemática y el grandioso universo de ideas de esta obra, efectuando para ello un comentario psicológico de la edición alemana. No tengo la menor duda de que todo el que lea este libro con una mirada franca y libre de prejuicios extraerá de él grandes beneficios.

El *Bardo Todol*, el cual fue bautizado acertadamente por su editor, el doctor W. Y. Evans-Wentz, como el *Libro tibetano de los muertos*, causó una nada despreciable sensación en los países de habla inglesa desde la fecha de su primera publicación, el año 1927. El *Bardo Todol* es uno de esos libros a los que su profunda humanidad y su todavía más profunda penetración en los misterios anímicos hacen interesantes no solo para los especialistas en el budismo mahâyâna, sino también para todas esas personas —y especialmente para esas personas— que aspiran a ampliar su sabiduría vital. Desde el año de su publicación, el *Bardo Todol* ha venido siendo para mí, por decirlo así, un fiel acompañante, al cual no solo tengo que agradecerle un gran número de estímulos y conocimientos, sino también un buen puñado de intuiciones fundamentales. A diferencia del *Libro egipcio de los muertos*, del que uno siempre dirá demasiadas o demasiado pocas cosas, el *Bardo Todol* alberga una filosofía que todo el mundo puede comprender y cuyas palabras están dirigidas a seres humanos, y no a dioses u hombres primitivos. Su filosofía constituye la quintaesencia de la crítica psicológica budista, y en cuanto tal —bien podemos decirlo— su superioridad es inaudita. En este libro todas las divinidades, no solo las «coléricas», sino también las «pacíficas», son proyecciones samsáricas del alma humana; una idea en la que si el europeo cultivado no acierta a ver otra cosa que una perogrullada, es solo porque le recuerda sus propias

simplificaciones triviales. Ese mismo europeo, sin embargo, sería incapaz de afirmar simultáneamente la realidad de esos dioses que ha declarado sin valor por no ser otra cosa que proyecciones. Cosa semejante, sin embargo, es muy capaz de hacerla el *Bardo Todol*, para el cual algunos de los primeros y más básicos principios metafísicos que europeos cultivados y por cultivar ignoran por igual son todo menos un secreto. El carácter antinómico de todas las afirmaciones metafísicas se da por supuesto de manera tácita en todos y cada uno de los pasajes del *Bardo Todol*, al igual que la idea de la diferencia cualitativa entre los niveles de consciencia y las realidades metafísicas por ellos condicionadas. Un magnífico «tanto lo uno como lo otro» constituye el trasfondo de este singular libro. Es posible que tal cosa no despierte las simpatías del filósofo occidental, pues Occidente ama la claridad y la precisión, y, por ello, quienes entre nosotros se declaran partidarios de que «Dios existe» acostumbran a hacerlo con la misma vehemencia que los adalides de la tesis contraria. ¿Qué es lo que estos hermanos enfrentados tendrían todavía que decir ante una afirmación como la siguiente: «Conociendo que el vacío de tu propio pensamiento es la buddheidad y considerando que esa buddheidad es tu propia consciencia, persistirás en el estado de la divina mente del Buddha»?

Me temo que ni la filosofía ni la teología occidentales brindarán una cálida acogida a este tipo de afirmaciones. A diferencia del *Bardo Todol*, el cual es fundamentalmente una obra psicológica, las disciplinas recién nombradas se hallan todavía en un estadio medieval y prepsicológico. Y aunque en el seno de este último todo lo que se oye, explica, defiende, critica y argumenta son enunciados, la instancia por la que estos son formulados es eliminada de común acuerdo de la orden del día como si no formara parte del programa.

Las afirmaciones metafísicas, sin embargo, son *enunciados del alma*, y, por ello, y en cuanto tales, estas afirmaciones son todas ellas psicológicas. Una verdad hasta tal punto evidente despierta en la mente occidental dos reacciones: la primera consiste en increparla de en exceso evidente, acusación que obedece a la pasión con que aquella se arroja en brazos de la Ilustración, movida por conocidos resentimientos; la segunda, en considerar que una verdad como esta constituye una negación inadmisible de la

«verdad» metafísica. A la mente occidental el vocablo «psicológico» le suena siempre como si uno hubiera dicho «nada más que psicológico». Y para ella el «alma» constituye en cierto modo algo insignificante, sin valor, personal, subjetivo, o similar. Por este motivo, lo habitual es que uno prefiera hacer uso de la palabra «mente», aunque a la vez haciendo ver tácitamente en todo momento que, pese a que la declaración sobre la «mente» de este modo efectuada pueda tal vez pecar de sumamente subjetiva, su referente estaría siempre representado, como es natural, por la mente «universal» e incluso —si ello fuera posible— por la «absoluta». Es evidente que esta presunción un tanto ridícula viene a compensar la lamentable pequeñez del alma. En *La isla de los pingüinos* de Anatole France, Catherine d'Alexandrie le aconsejaba también al buen Dios «de leur accorder une âme immortelle, mais petite» [concederle un alma inmortal pero pequeña], y es poco lo que nos falta para que pensemos que el autor francés habría enunciado en este pasaje una verdad aplicable a la civilización occidental en su conjunto.

Quien efectúa una declaración metafísica valiéndose de un poder creador divino e innato es el alma. Ella es quien «sienta» las distinciones de las entidades metafísicas, y ella es quien constituye no solo la condición de lo metafísicamente real, sino lo real en cuanto tal.

Con esta gran verdad psicológica da comienzo el *Bardo Todol*, el cual no es un ceremonial funerario, sino una instrucción que servirá de guía al difunto a través de las cambiantes circunstancias del *bardo*, es decir, de esa existencia que se alarga durante los cuarenta y nueve días que median entre la muerte y la próxima encarnación. Si empezamos por dejar de momento a un lado la intemporalidad del alma, ese supuesto que Oriente da en todo momento por demostrado, como lectores del *Todol* podremos ponernos sin dificultad en el lugar del difunto y contemplar con respeto esas enseñanzas del primer párrafo de las que he ofrecido un somero resumen más arriba. Aquí, en efecto, pero no ya con arrogancia, sino cortésmente, se nos dice:

> Oh noble por nacimiento [a continuación se pronuncia el nombre], escucha. Ahora estás experimentando el resplandor de la Clara Luz de la Realidad Pura. Conócela. Oh noble por nacimiento, tu presente intelecto, vacío según su verdadera naturaleza, sin forma en lo que a propiedades o colores se refiere, naturalmente vacío, es la verdadera realidad, la bondad absoluta. Tu presente intelecto*, que ahora es vacío, pero en el que no ha de verse la vacuidad

de la nada, sino el intelecto en sí, sin trabas, luminoso, despierto y bienaventurado, es la verdadera consciencia, el Buddha absolutamente bondadoso.

Este conocimiento se corresponde con el *dharmakâya* de la perfecta iluminación. De traducir esta afirmación a nuestra lengua, tendríamos que decir que, como manifestación visible y tangible del alma, la consciencia es el sustrato creador originario de toda declaración metafísica. El «vacío» es el estado que antecede a todo enunciado, a todo «sentar» distinciones. La multiplicidad de las distintas manifestaciones yace en el alma en estado aún latente.

«Tu propia consciencia», prosigue diciendo el texto, «luminosa, vacía e inseparable del Gran Cuerpo radiante, ajena a nacimiento y muerte, es la Luz Inmutable: el Buddha Amitâbha».

En verdad, el alma no es pequeña, sino la divinidad luminosa en cuanto tal. Occidente piensa que una declaración como esta es muy imprudente, si no del todo inadmisible, o la hace suya igual de imprudentemente, acarreándose con ello una inflación teosófica. De algún modo estas cosas nos cogen siempre con el paso cambiado. Pero si consiguiéramos dominarnos lo suficiente como para abstenernos de cometer el principal de nuestros errores —no dejar en ningún momento de querer *hacer* algo con las cosas—, es posible que extrajéramos de lo dicho una enseñanza que revistiera importancia para nosotros o que por lo menos apreciáramos en toda su valía la grandeza del *Bardo Todol*, el cual comunica al difunto la verdad suprema y definitiva de que aun los mismos dioses son resplandores y luces de nuestra alma. A diferencia del cristiano, al que tal cosa le privaría de su Dios, al oriental ningún sol se le desvanece por dicho motivo tras el horizonte. Su propia alma es la luz de la divinidad, y la divinidad, el alma. Oriente puede sobrellevar mucho mejor esta paradoja de lo que le fue dado al pobre Angelus Silesius. (Este último, por otro lado, seguiría siendo hoy un intempestivo en sentido psicológico).

Empezar por aclarar al difunto el primado del alma es sumamente oportuno, porque lo que la vida nos enseña a la mayoría de nosotros es más bien todo lo contrario. Vivir significa verse introducido a la fuerza en un sinnúmero de circunstancias encontradas y opresivas en las que, a fuerza justamente de tener que encararse con «lo dado», ninguno de nosotros llega

jamás a preguntarse quién es el que realmente «da». De lo dado se libera el difunto, y el fin de la enseñanza consiste en reafirmarlo en su liberación. Si nos ponemos en el lugar del muerto, no obtendremos un beneficio menor de la enseñanza, pues nada más leer los primeros párrafos alcanzamos a saber que el dador de todo lo «dado» mora en nosotros mismos, una verdad en la que, no obstante ser manifiesta, no reparamos *nunca*, a pesar de lo necesario, y aun imprescindible, que en tantas ocasiones sería que lo hiciésemos. Pero ciencia semejante conviene únicamente a seres contemplativos que han puesto sus miras en comprender lo que viven y, por tanto, a una suerte de gnósticos por temperamento que tuvieran fe en un salvador que, como el de los mandeos, dice ser el «conocimiento de la vida» (*manda d'hajie*). Es posible que esté solamente al alcance de unos pocos contemplar también el mundo como algo «dado». Es evidente que es preciso hacer muchos sacrificios y dar un giro de ciento ochenta grados para poder ver de qué modo es «dado» el mundo a partir del ser del alma. Contemplar lo que me sucede es mucho más inmediato, llamativo, insistente y, por tanto, persuasivo, que observar lo que estoy haciendo. No hay duda, el ser animal del hombre se resiste a pensar que el hacedor de sus circunstancias sea él mismo, y, por ello, todos los ensayos en este sentido han sido siempre objeto de iniciaciones secretas, en las cuales lo habitual era pasar por una muerte figurada que simbolizara el carácter global del giro empeñado. De hecho, las enseñanzas del *Todol* persiguen también que el difunto recuerde una vez más las experiencias iniciáticas o las doctrinas del *guru*, pues, en rigor, la enseñanza no es en el fondo más que una *iniciación del difunto* en el *bardo*, análogamente a como las iniciaciones de los vivos no son otra cosa que una preparación para el más allá; tal es el caso, al menos, en todos los misterios culturales, empezando por los misterios egipcios y los eleusinos. Pero, en principio, el «más allá» no constituye en absoluto —en las iniciaciones de los vivos— un más allá de la muerte, sino una inversión del ánimo, un más allá psicológico, por tanto, o, diciéndolo ahora en términos cristianos, una «liberación»* de los lazos del mundo y del pecado. Liberarse significa desprenderse y liberarse de las anteriores tinieblas e inconsciencia para nacer a la iluminación, desasimiento, superación y triunfo sobre todo lo «dado».

En dicha medida, el *Bardo Todol* constituye, tal y como lo intuyera también Evans-Wentz, un proceso iniciático cuya meta consiste en restaurar la divinidad que el alma perdió al nacer. A partir de aquí, la enseñanza sigue los pasos que caracterizan todas las instrucciones orientales, comenzando por lo principal, es decir, por los últimos y supremos principios y, por tanto, por lo que entre nosotros solo figuraría al final, tal y como sucede, por ejemplo, en el relato de Apuleyo, en el que Lucio solo es adorado como Helios en el último de los capítulos de la narración. Respondiendo a ese distinto esquema, la iniciación del *Bardo Todol* discurre a la manera de un *climax a maiori ad minus* y concluye con el renacimiento del difunto *in utero*. Intramuros de la civilización occidental, el único «proceso iniciático» que todavía disfruta de salud y vigencia en la praxis está representado por el «análisis de lo inconsciente» practicado por los médicos. Este penetrar por motivos terapéuticos en el trasfondo y las raíces de la consciencia constituye, en primer lugar, una mayéutica racional en el sentido socrático de la expresión, es decir, una toma de consciencia de los contenidos anímicos germinales, subliminales y todavía por nacer. Como es sabido, el modelo original de este tipo de terapia está representado por el psicoanálisis freudiano, el cual se interesa en lo fundamental por las fantasías sexuales. Este ámbito se corresponde con el último apartado del *bardo sidpa*, en el que el finado, incapaz de hacer suyas las doctrinas de los *bardos chikhai* y *chönyid*, empieza a abandonarse a fantasías sexuales y, por ende, a sentirse atraído por parejas en cohabitación, con lo que a continuación cae preso de un útero y renace una vez más en el mundo terreno. En este punto entra en funcionamiento, como no podía ser menos, el «complejo de Edipo». Si el *karma* determina que el difunto haya de renacer varón, el finado se enamorará de su madre *in spe*, y encontrará al padre correspondiente detestable y repulsivo. En caso contrario, la futura niña sentirá que su padre *in spe* es sumamente atractivo, y juzgará repugnante a su madre. En el proceso analítico de toma de consciencia de los contenidos inconscientes, el europeo atraviesa este territorio específicamente freudiano en sentido contrario, en cierto modo retornando al mundo infantil-sexual de la fantasía *usque ad uterum*. Por parte psicoanalítica hubo incluso quienes defendieron la idea de que el nacimiento constituía el trauma *par excellence*, y a la

postre tampoco han faltado quienes aseguraran que habían logrado remontarse incluso a recuerdos de origen intrauterino. Por desgracia, al llegar aquí la razón occidental alcanza sus últimas fronteras. Y digo por desgracia, porque, como es natural, lo que todo el mundo hubiera deseado es que el psicoanálisis freudiano hubiera continuado retrocediendo animosamente en el pasado en pos de las huellas de esas supuestas vivencias intrauterinas. Aventurándose en esa audaz empresa, el psicoanálisis habría penetrado, rodeando las espaldas del *bardo sidpa*, en el último de los capítulos del *bardo* precedente, el *chönyid*. Pero con el arsenal de nuestros conceptos biológicos a una tentativa semejante no le habría sido dado cosechar éxito alguno, porque para ello habría tenido necesidad de una preparación filosófica de signo muy distinto a la de los presupuestos de la ciencia natural. Llevado a la práctica de una manera consecuente, en efecto, ese retroceder sin pausa en el pasado habría desembocado sin duda alguna en el postulado de una preexistencia preuterina, es decir, de un *bardo* en el sentido literal de la expresión —naturalmente, a condición de que hubiera sido posible encontrar alguna huella de la existencia de un sujeto capaz de tener experiencias—. A algo más que conjeturas sobre huellas de vivencias intrauterinas no se ha llegado, y el mismo «trauma del nacimiento» nunca ha ido más allá de una verdad de Perogrullo que, a la postre, nada explica o, si acaso, tan poco como la hipótesis según la cual la vida es una enfermedad de pronóstico nefasto, ya que su desenlace coincide en todos los casos con la defunción del paciente.

De este modo, el psicoanálisis freudiano permaneció en lo esencial anclado en las vivencias del *bardo sidpa*, es decir, en las fantasías sexuales y similares inclinaciones «incompatibles» que son causa de angustia u otros estados afectivos. La teoría freudiana constituye pese a todo el primer ensayo occidental por explorar en cierto modo desde abajo, es decir, partiendo de la esfera animal de los impulsos, ese territorio anímico que en el lamaísmo tántrico se corresponde con el *bardo sidpa*. No obstante, una angustia metafísica plenamente justificada impidió a Freud penetrar en la esfera «oculta». Por lo demás —permítasenos prestar crédito por un momento a la psicología de este último *bardo*—, el *sidpa* es un estado que se caracteriza por el impetuoso viento del *karma*, el cual zarandeará de aquí

para allá al difunto hasta que este descubra dónde renacer; el *sidpa*, en otras palabras, es un estado que en cuanto tal no permite retroceder más atrás, pues sus fronteras con el estado intermedio precedente, el *chönyid*, están custodiadas por un intenso impulso descendente, en dirección hacia la esfera animal de los impulsos y el renacimiento físico. Lo diré de otro modo: quien penetre en lo inconsciente armado de presupuestos biológicos se verá detenido en la esfera de los instintos, y ante la imposibilidad de transcenderla, se verá obligado a volver una y otra vez sobre sus pasos en dirección a la existencia física. De ahí que nada pueda remediar que el punto de partida freudiano concluya con una valoración esencialmente negativa de lo inconsciente: no es «otra cosa que…». A la vez, sin embargo, este juicio sobre el alma es el sostenido por la totalidad de Occidente, solo que formulado con mayor firmeza y claridad, y menores reparo e indulgencia, de lo que otras personas se hubieran atrevido a hacerlo. En rigor, no obstante, todas ellas vienen a pensar más o menos lo mismo. Y en cuanto a lo que la «mente» significa en este sentido, es preciso contentarse con el piadoso deseo de que resulte convincente. El mismo Max Scheler observó ya con pesadumbre que del poder de esta mente hay, cuando menos, muy buenas razones para desconfiar.

Se puede considerar como un hecho probado que con el psicoanálisis la mente occidental y racionalista consiguió abrirse paso hasta lo que cabría llamar el «neurótico» *bardo sidpa*, así como que, una vez allí, el presupuesto acrítico de que toda psicología sería un negocio subjetivo y personal detuvo inevitablemente su marcha. Pese a ello, es tanto lo que hemos ganado con este asalto, que por el mero hecho de acometerlo nos hemos situado como mínimo un paso atrás de nuestra existencia consciente. Este conocimiento nos brinda al mismo tiempo una pista sobre el modo en que hemos de leer el *Todol*, es decir, en sentido inverso al habitual. Si con la ayuda de la ciencia occidental hemos conseguido entender hasta cierto punto la psicología del *bardo sidpa*, nuestra verdadera tarea consistirá ahora en descifrar la clave con la que interpretar la psicología del *bardo* precedente, el *chönyid*.

El estado intermedio *chönyid* es el de las *ilusiones kármicas*, es decir, el de todas esas ilusiones que descansan sobre los residuos (o méritos)

psíquicos de las vidas anteriores. La concepción oriental del *karma* viene a ser algo muy semejante a una teoría psíquica de la herencia basada en la hipótesis de la reencarnación, es decir, en una hipótesis en la que lo que en último término está presuponiéndose es la existencia de un alma intemporal. Ni nuestros conocimientos ni nuestra razón son capaces de dar abasto a las demandas de esta concepción. Para nosotros hay aquí demasiados síes y peros. Para empezar, lo que sabemos de una posible pervivencia de la psique individual más allá de la muerte es angustiosamente poco, de hecho tan poco como para que a uno ni siquiera le sea posible concebir de qué manera podría llegar a alguna demostración concluyente en relación con este asunto. Además, sabemos perfectamente que por motivos de orden gnoseológico una demostración como esta es tan inviable como una demostración de la existencia de Dios. Por ello, lo único que se puede hacer es admitir el concepto de *karma* con suma prevención, es decir, renunciando a ver en él otra cosa que una *herencia psíquica* en el sentido más amplio de la expresión. Existe una herencia psíquica, es decir, una herencia en la que lo heredado son propiedades psíquicas, tales como aptitudes, rasgos del carácter, una determinada predisposición a padecer ciertas enfermedades, etc. El hecho de que nuestros actuales usos científicos reduzcan estos complejos fácticos a condiciones supuestamente físicas (¡estructuras nucleares!) no resta un ápice de su mordiente a su naturaleza psíquica. Se trata de fenómenos vitales esenciales que en lo fundamental tienen consecuencias psíquicas, análogamente a como también se dan propiedades heredadas de las que se siguen sobre todo consecuencias fisiológicas, es decir, físicas. Entre estas propiedades psíquicas heredadas figura, ahora bien, una clase especial que en lo esencial no se ve limitada ni por la herencia familiar ni por la raza. Me refiero a disposiciones mentales de carácter universal, es decir, a lo que habría que concebir como una suerte de *formas* (los *eidola* platónicos) con las que la mente ordena sus contenidos. También se podría bautizar a estas formas con el nombre de *categorías*, en analogía con las categorías lógicas, que han constituido siempre y en todo lugar los presupuestos indispensables del entendimiento. La única diferencia estribaría en que nuestras «formas» no serían categorías del entendimiento, sino de la *imaginación*. Puesto que las creaciones de la

fantasía son siempre gráficas en el sentido más amplio de esta expresión, sus formas *a priori* poseen el carácter de *imágenes* y, en concreto, de imágenes *típicas*, razón por la que, apoyándome en san Agustín, las he bautizado con el nombre de *arquetipos*. El estudio comparado de mitos y religiones y la psicología de los sueños y de las psicosis constituyen una verdadera mina de tales arquetipos. Con frecuencia, el asombroso paralelismo entre estas imágenes y las ideas por ellas expresadas ha dado ocasión para que se barajaran las más extravagantes hipótesis sobre préstamos y migraciones, a pesar de que lo más natural hubiera sido pensar que las almas humanas guardan una profunda semejanza entre sí con independencia del lugar o del momento histórico al que pertenezcan. De hecho, las formas arquetípicas de la fantasía vuelven a hacer acto espontáneo de presencia en todo momento y lugar, sin que para ello sea en absoluto necesario postular una transmisión directa. Las relaciones estructurales originales de la psique muestran la misma sorprendente uniformidad que las de nuestros cuerpos visibles. Los arquetipos vienen a ser los órganos de la psique prerracional. Se trata de formas e ideas idénticas que son heredadas sin cesar y que de entrada están vacías de todo contenido específico. Dicho contenido cobra realidad a lo largo de la vida individual, en la cual la captación de las diversas experiencias personales se verifica precisamente por medio de estas formas. Si los arquetipos no gozaran de preexistencia ni asumieran una misma identidad en todas partes, ¿de qué modo cabría explicar, por ejemplo, que el *Bardo Todol* dé por supuesto poco menos que a cada instante que los muertos no sepan que hayan muerto, o que esta afirmación salga a nuestro paso con la misma frecuencia en la literatura espiritista más trivial e intranscendente de Europa y América? Aunque con esta afirmación nos encontramos ya en las obras de Swedenborg, el conocimiento de sus escritos no está lo suficientemente extendido como para que los medios más ordinarios hubieran tropezado con esta clase de historias. La existencia de una relación entre Swedenborg y el *Bardo Todol* es sencillamente inconcebible. La idea de que los muertos se limitan a continuar con su existencia terrena como si nada hubiera pasado es antiquísima y disfruta de difusión universal. *Implicite*, esta idea alberga el supuesto de que con frecuencia los difuntos no son conscientes de no ser

otra cosa que espíritus, y constituye una idea arquetípica que hace inmediatamente acto de presencia tan pronto como alguien cree percibir la presencia de un fantasma, una figura que, cosa también digna de notarse, presenta un buen número de rasgos en común en las creencias de los más diversos pueblos. Como es natural, estoy al tanto de la indemostrable hipótesis espiritista, pero no me siento obligado a hacerla mía. Me contento con la hipótesis de que existe una estructura psíquica universal, diferenciada y heredada en esta forma, que determina —y aun hace inevitable— que toda experiencia se pliegue a unos determinados dirección y aspecto. Pues así como los órganos del cuerpo no son realidades indiferentes y pasivas, sino complejos funcionales dinámicos que dan a conocer su existencia con ineludible perentoriedad, los arquetipos, como una suerte de órganos psíquicos, son también complejos dinámicos (de instintos) que determinan en gran medida la vida anímica. Por ello, he dado a los arquetipos el nombre de *dominantes de lo inconsciente*, y al estrato del alma inconsciente que está compuesto por esas formas dinámicas de difusión universal, el de *inconsciente colectivo*.

Que yo sepa, no se heredan recuerdos individuales prenatales o preuterinos. En cambio, sí se heredan arquetipos, los cuales están sin embargo vacíos de todo contenido, pues en principio ninguno de ellos alberga vivencias subjetivas. Los arquetipos, como se ha dicho ya, solo se tornan conscientes cuando las experiencias personales los han hecho visibles. Como hemos visto más arriba, la psicología *sidpa* consiste en el deseo de vivir y ser dado a luz (el *sidpa*, en efecto, es el «*bardo* de la búsqueda del renacimiento»). De ahí que este estado no permita que se tenga ninguna experiencia de realidades psíquicas transubjetivas a menos de que el individuo se niegue categóricamente a volver a nacer al mundo consciente. Según una de las más conspicuas enseñanzas del *Todol*, a condición de que el difunto venza su inclinación a dejarse guiar por las luces de difuso resplandor, en cada uno de los *bardos* existe la posibilidad de ascender al *dharmakâya* sobre la ciudad cuadrangular del monte Meru. Traducida a nuestra lengua, esta enseñanza equivaldría forzosamente a oponer una desesperada resistencia a la razón en el sentido que esta expresión tiene para nosotros y renunciar de esta manera a la supremacía,

racionalmente santificada, de nuestro egocentrismo. En la práctica tal cosa equivale a una fatal capitulación ante las fuerzas objetivas del alma, una suerte de muerte figurada que se correspondería con el pasaje del juicio de los muertos del *bardo sidpa*. Esta muerte equivale a poner fin a una vida moralmente responsable y guiada racionalmente por la consciencia, y someterse voluntariamente a lo que el *Todol* llama las «ilusiones kármicas». Una ilusión kármica es una convicción o una imagen del mundo de naturaleza extremadamente irracional. Este tipo de ilusiones no responden nunca a los juicios del entendimiento, ni tienen tampoco en ningún caso su origen en ellos, sino que son exclusivamente generadas por una imaginación desenfrenada. Las ilusiones kármicas no son otra cosa que un sueño o una «fantasía» de los que toda persona que estuviera animada por buenas intenciones no podría por menos de disuadirnos, y, de hecho, en principio tampoco es posible ver en qué se diferenciaría una ilusión de estas características de los desvaríos de un trastornado. Con frecuencia, sin embargo, es suficiente con un breve *abaissement du niveau mental* para dar rienda suelta a este mundo de fantasías. La angustia y las tinieblas de este momento se corresponden con los primeros pasajes del *bardo sidpa*. Pero los contenidos de este *bardo* hacen que salga a la luz la figura en principio aterradora de los arquetipos, de las imágenes kármicas. El *bardo* anterior, el *chönyid*, responde a lo que equivaldría a una psicosis voluntariamente provocada.

A menudo se leen y se oyen muchas cosas sobre los peligros del yoga, y en particular sobre los entrañados por el mal afamado *kundalinî-yoga*. Los estados psicóticos artificialmente provocados, que en individuos aquejados por según qué cargas pueden desembocar sin más preámbulos en una psicosis efectiva, representan el más importante de esos peligros, y en cuanto tales es preciso tomárselos muy en serio, porque lo cierto es que todas estas son cosas que encierran una grave amenaza y con las cuales no debería «hacerse» nada en el sentido genuinamente occidental de esta expresión. Se trata de una intervención en el destino que afecta a lo más profundo de la existencia humana, y de la cual puede brotar un torrente de padecimientos con los que un hombre en su sano juicio no se hubiera atrevido ni a soñar. Con esos sufrimientos se corresponden las torturas

infernales del estado *chönyid*, que el texto describe en los siguientes términos:

> El dios de la muerte te anuda al cuello una soga y te lleva con él arrastrándote; te corta la cabeza, te arranca el corazón, esparce tus vísceras, absorbe tu cerebro, bebe tu sangre, devora tu carne y roe tus huesos; pero, pese a todo, eres incapaz de morirte. Incluso habiendo sido despedazado, tu cuerpo se recompone una vez más. Una y otra vez eres despedazado en medio de horribles sufrimientos y tormentos.

Este tormento describe magníficamente la naturaleza del peligro, el cual consiste en una desintegración de la integridad del cuerpo *bardo*, es decir, del *subtle body* que conforma la visibilidad del alma tras la muerte. El equivalente psicológico de este *desmembramiento* está representado por la disociación psíquica en su modalidad destructiva, la *esquizofrenia* (escisión mental). Esta frecuentísima enfermedad mental consiste en lo esencial en un pronunciado *abaissement du niveau mental*, el cual pone fin, por una parte, a la normal inhibición emanada por la consciencia y da paso, por otra, al juego desenfrenado de las dominantes inconscientes.

El paso del estado *sidpa* al *chönyid* consiste, pues, en una peligrosa inversión de las aspiraciones e intenciones del estado consciente, en una inmolación de la seguridad brindada por la consciencia del yo, y en un entregarse a la incertidumbre extrema de un juego en apariencia caótico de fantásticas figuras. Al acuñar la sentencia de que el yo sería «la verdadera sede de la angustia», Freud confirió expresión a una intuición en extremo acertada y penetrante. La angustia a la autoinmolación acecha a las espaldas y en el interior de todo yo, pues esta angustia responde a la aspiración de los poderes inconscientes —una aspiración que con frecuencia solo puede ser mantenida a raya con gran esfuerzo— por hacer sentir todos sus ecos. No hay ninguna autorrealización (individuación) que pueda ahorrarse este peligroso paso, porque de la totalidad del sí-mismo forma también parte lo temido, es decir, el mundo inferior o superior de las dominantes psíquicas, del cual el yo se emancipó un día a duras penas para hacerse únicamente con un cierto grado de libertad más o menos ilusoria. Esta liberación es sin duda una empresa heroica y necesaria, pero que en manera alguna cabe considerar definitiva, pues de entrada no va más allá de la creación de un sujeto que para realizarse tiene todavía que enfrentarse con un objeto. En

principio, ese objeto parece ser el mundo, que con este fin es asimismo saturado de proyecciones. Uno busca y encuentra entonces sus dificultades, un enemigo, qué amar y de qué maravillarse, y se alegra de saber que todo lo bueno y lo malo yacen fuera de él, en el objeto visible, donde podrá procederse a su conquista, castigo, aniquilación o veneración. A la larga, sin embargo, la naturaleza misma se niega a tolerar que el sujeto se refugie para siempre en esta paradisíaca condición inocente. Hay personas —siempre las ha habido— a las que les resulta imposible no tomar consciencia de que el mundo y la experiencia del mundo poseen una naturaleza metafórica y constituyen en realidad el reflejo de algo que yace oculto en las profundidades más íntimas del sujeto, en la propia realidad transubjetiva. Es a esta profunda intuición a la que alude, de acuerdo con la doctrina lamaísta, el *bardo chönyid*, el cual recibe también por ese motivo el título de «bardo de la experiencia de la realidad».

Como enseña el último pasaje de este *bardo*, la realidad de que se tiene experiencia en el estado *chönyid* es la realidad de los pensamientos. Las «formas del pensamiento» se manifiestan como realidades, la fantasía asume una figura real, y a continuación da comienzo el terrorífico sueño tejido por el *karma*, por las dominantes inconscientes. El primero en hacer aparición, cual suma de todos los horrores, es el destructor dios de la muerte, el cual es seguido a continuación (estamos leyendo el texto a la inversa) por veintiocho diosas poderosas y horripilantes, y cincuenta y ocho divinidades bebedoras de sangre. Pese al aspecto demoníaco de todas ellas, representación de un caos confuso de aterradores atributos y monstruosidades, el conjunto trasluce ya un cierto orden. Los dioses se distribuyen en compañías que se disponen en los cuatro puntos cardinales y han sido identificadas con típicos colores místicos. Paulatinamente, se advierte con cada vez mayor claridad que los dioses han sido ordenados por mándalas (círculos), los cuales dan cabida a una cruz de cuatro colores. Estos colores guardan relación con cuatro tipos de sabiduría:

1. Blanco = Senda luminosa de la sabiduría igual a un espejo.
2. Amarillo = Senda luminosa de la sabiduría de la igualdad.
3. Rojo = Senda luminosa de la sabiduría que establece

diferencias.

4. Verde = Senda luminosa de la sabiduría que todo lo opera.

En un nivel superior de conocimiento, el difunto alcanza a saber que las formas reales del pensamiento tienen su origen en él, y que las cuatro sendas luminosas de la sabiduría que se abren ante sus ojos son las radiaciones de sus propias «facultades» psíquicas. Con ello arribamos al núcleo de la psicología de los mándalas lamaístas, de la cual me hice ya eco[1] en un libro que publiqué en colaboración con Richard Wilhelm, *El secreto de la Flor de Oro*.

Nuestra ascensión en sentido inverso a lo largo del *bardo chönyid* se ve coronada por la visión de los cuatro grandes: 1) el verde *Amoghasiddhi*, 2) el rojo *Amitâbha*, 3) el amarillo *Ratna-Sambhava* y 4) el blanco *Vajrasattva*, tocando a su fin con la resplandeciente luz azulada del *dharma-dhâtu*, el cuerpo del Buddha, el cual se destaca sobre el corazón de *Vairócana* en el centro del mándala.

Con esta visión final el *karma* y las ilusiones se disuelven, y la consciencia se libera de toda forma y confinamiento en el objeto, retornando al estado inicial intemporal del *dharmakâya*. En él, siempre leyendo el texto en sentido inverso, alcanzamos el *bardo chikhai*, es decir, el estado intermedio que principia con la muerte.

A mi juicio, estas breves observaciones serían suficientes para que un lector atento se familiarizara con la psicología del *Bardo Todol*. El texto describe una vía de iniciación invertida que, viniendo en cierto modo a contradecir a las esperanzas escatológicas cristianas, prepara al difunto para el descenso al devenir físico. Debido al racionalismo y al intelectualismo a ultranza con los que el europeo se pierde en el mundo, he creído oportuno empezar por invertir el *Todol* y contemplarlo como una descripción de las experiencias orientales de iniciación, dejando al arbitrio de quien así lo desee sustituir las divinidades del *bardo chönyid* por símbolos cristianos. En último término, la sucesión de los hechos discurre en estrecho paralelo a la fenomenología que muestra nuestro inconsciente europeo dentro de lo que se conoce como un proceso de iniciación, es decir, en caso de procederse al análisis de lo inconsciente. El proceso de transformación

verificado durante dicho análisis constituye el análogo natural de las iniciaciones religiosas llevadas a cabo de una forma artificial. Con todo, estas últimas se diferencian por principio del proceso natural por anticiparse a la evolución natural y remplazar las creaciones simbólicas naturales por símbolos escogidos a voluntad y establecidos por la tradición, tal y como sucede, por ejemplo, en los «ejercicios» de Ignacio de Loyola o en la meditación tántrica y budista.

La inversión del orden de los capítulos, una propuesta que he formulado con el fin de facilitar su comprensión, se compadece ciertamente muy poco con las verdaderas intenciones del *Bardo Todol*. En cuanto a su uso psicológico, lo más que cabe decir es que responde a un fin que el lamaísmo observaría seguramente con condescendencia, pero al cual equipararía sin duda con un objetivo de orden secundario. La verdadera meta de este singularísimo libro estriba en aclararle las cosas al inmerso en el *bardo*, un esfuerzo que el europeo cultivado del siglo xx observará seguramente con profunda extrañeza. En el mundo del hombre blanco, el único lugar donde todavía es posible toparse con los vestigios de una genuina preocupación por el alma del finado se encuentra en la Iglesia católica. En el seno del más mundanal protestantismo, con lo único que tropezamos es con algunos *rescue circles* espiritistas ocupados en explicarles cuál es su verdadera situación a todos esos difuntos que todavía no han tomado consciencia de que han fallecido[2]. Pero a excepción de algunos escritos esotéricos, que no obstante siguen siendo unos desconocidos para el gran público y la generalidad de las ciencias, en Occidente no tenemos nada que pudiera ser comparado en términos de igualdad con el *Bardo Todol*. De acuerdo con la tradición, nuestro *Todol* parece haberse contado también entre los textos esotéricos[3], y en cuanto tal representa un capítulo especial de la cura mágica de almas que extiende sus brazos más allá de la muerte. Como es natural, aun cuando racionalmente este culto funerario descansa en la fe en la inmortalidad del alma, irracionalmente lo hace en la necesidad psicológica que sienten los vivos de hacer algo por el difunto. Se trata, por ello, de una necesidad de parte a parte elemental, por la cual son invadidos incluso los más ilustrados con ocasión del fallecimiento de parientes y

amistades. Y es por ello por lo que, por mucho que la Ilustración se empeñe en lo contrario, continuamos practicando todavía toda suerte de ritos funerarios. Incluso Lenin ha tenido que condescender a ser embalsamado y ubicado en un suntuoso mausoleo como un soberano egipcio, y sin duda no porque sus sucesores confiaran en la resurrección de los cuerpos. Pero aunque nuestro cuidado por los que se han ido, con la excepción de las misas de difuntos de la Iglesia católica, peca de rudimentario y excepcionalmente tosco, el motivo de que lo haga así no estriba tanto en que ya no seamos capaces de abrigar la suficiente fe en la inmortalidad del alma, sino en que hemos sepultado las necesidades de nuestra alma bajo un manto de argumentos racionales. Nos comportamos como si no tuviéramos esas necesidades, y puesto que no podemos creer en nuestra pervivencia tras la muerte, por ese mismo motivo nos abstenemos también de actuar. El sentimiento, más ingenuo, no duda en hacerse valer y se construye —por ejemplo, en Italia— monumentos funerarios terriblemente bellos. La misa de réquiem, cuya finalidad estriba mucho menos en mitigar nuestra desolación sentimental que en colaborar al bienestar del alma del difunto, ocupa un nivel a todas luces superior. Pero el mayor dispendio de esfuerzos espirituales en bien del difunto está representado por las enseñanzas del *Bardo Todol*. Estas últimas son hasta tal punto penetrantes y están hasta tal punto cortadas a la medida de las «modificaciones de estado» del muerto, que no hay lector serio que no acabe por preguntarse si acaso estos viejos sabios lamaístas no habrían echado un vistazo en la cuarta dimensión y apartado de paso alguno de los velos tras los que se ocultan los grandes misterios de nuestra existencia.

De ser cierto que la verdad será siempre motivo de decepción, uno se sentiría casi tentado a conceder alguna realidad a las visiones experimentadas en los *bardos*. Sea como fuere, no deja de ser inesperadamente original que el estado *post mortem* del que nuestra fantasía religiosa se ha formado las representaciones más insólitas sea concebido en lo esencial como un sueño y un proceso de degeneración amenazadores[4]. La suprema entre las visiones que aquí es posible alcanzar no se produce al final del *bardo*, sino al principio del mismo, en el instante de la muerte, de suerte que todo lo que viene después no va más allá de un lento deslizarse

en la ilusión y el engaño en dirección hacia el crepúsculo de un nuevo nacimiento físico. El punto espiritual culminante se alcanza al final de la vida. La vida humana, pues, es el vehículo de una perfección siempre posible; en su seno, y solo en él, cobra realidad aquel *karma* que faculta al difunto para perseverar en el vacío de la plenitud luminosa sin aferrarse ya a ningún objeto e ingresar de esta manera en el cubo de la rueda del renacimiento liberado de todas las ilusiones del devenir y la corrupción. Los *bardos* no traen consigo eternas recompensas o castigos, sino un mero descender a una vida nueva en la que aproximarse un poco más a la meta definitiva. La meta escatológica, sin embargo, es lo que el viviente ha alumbrado como último y supremo fruto de los afanes y esfuerzos de su humana existencia. Es esta una concepción superior, más aún, viril y heroica.

El carácter degenerativo de la peregrinación por los *bardos* se halla magníficamente documentado en la literatura espiritista de Occidente, en la que prácticamente no se tropezará con un solo caso en el que los espíritus tengan algo interesante o inteligente que comunicar. Nuestra inteligencia científica, desde luego, no vacila en identificar el origen de todos esos relatos en una supuración segregada por los inconscientes de médium y participantes, tras lo cual aplica parejo razonamiento a la descripción del más allá de nuestro *Libro de los muertos*. De hecho, es imposible ocultarse que el libro debe en su totalidad su génesis a los contenidos arquetípicos de lo inconsciente. Tras ellos —y ahí no se equivoca nuestra razón occidental — no se esconden realidades físicas o metafísicas, sino la «mera» realidad de los hechos psíquicos. Pero sea que algo esté «dado» subjetiva u objetivamente, una cosa es innegable, y es que tanto en uno como en otro caso *está ahí*. Y nada más dice tampoco el *Bardo Todol*, para el que incluso sus cinco *dhyani-buddhas* son hechos puramente psíquicos, y de eso precisamente es de lo que ha de tomar consciencia el difunto, si es que, contándose aún entre los vivos, no acertó ya a darse cuenta de una forma clara de que su alma y el dador de todo lo dado son una y la misma cosa. El mundo de los dioses y de los espíritus no es «más que» lo inconsciente colectivo en mí. Pero para poder invertir esta frase —de tal manera que diga: «lo inconsciente es el mundo de los espíritus y de los dioses fuera de

mí»— no es necesaria ninguna acrobacia intelectual, sino una entera vida humana, y acaso toda una serie de ellas, de creciente *plenitud*. He renunciado intencionadamente a decir «perfección», porque los «perfectos» hacen muy diferentes descubrimientos.

El *Bardo Todol* ha sido y seguirá siendo un libro esotérico por numerosos que sean los comentarios que lo precedan, pues para entenderlo se necesita una capacidad espiritual que es todo menos innata y que no cabe adquirir sino conduciéndose en la vida de una muy determinada manera. Es bueno que haya libros tan «inútiles» como este en lo que se refiere a su contenido y a sus metas. Han sido destinados para todas esas personas que ya no estiman en demasía ni la utilidad, ni la meta, ni el sentido de nuestro «mundo cultural» contemporáneo.

* Comentario a *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de W. Y. Evans-Wentz, Rascher, Zúrich, 1935; reed. 1957. Véase OC 11,11. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

* *Intellekt*. Cf. la explicación de Evans-Wentz en la nota a pie de página, *op. cit*., pp. 100/101[22].

* En el original alemán *Er-lösung* (*sic*). El autor encierra la palabra entre comillas e introduce un guion a fin de resaltar su carácter de compuesto del verbo *lösen*. El significado más conspicuo de este último verbo es «desatar», «soltar». En conjunto, la *Er-lösung* de la que se habla aquí sería a la vez una liberación, una salvación y un rompimiento de los lazos mundanos. [*N. del T.*]

1. Para el principio de ordenación inconsciente cf. «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11, § 988 ss.]. Véase *infra*, pp. 119-140.

2. De esta ocupación espiritista se hallará información en los libros de Lord Dowding: *Many Mansions*, 1944; *Lychgate*, 1945; *God's Magic*, 1945.

3. Cf. la introducción de Evans-Wentz a la edición original inglesa.

4. De la misma opinión es Aldous Huxley en *Time Must Have a Stop* [Chatto and Windus, Londres, 1944] [*El tiempo debe detenerse*, Edhasa, Barcelona, 1979].

EL YOGA Y OCCIDENTE*

No hace todavía ni un siglo que Occidente ha llegado a poseer un cierto conocimiento del yoga. Es cierto que a Europa han ido llegando toda suerte de narraciones maravillosas sobre la India legendaria y sus sabios y gimnosofistas desde hace ya dos mil años, pero el conocimiento real de la filosofía y la práctica indias solo dio comienzo con la divulgación de las *Upanisad*, con las que Occidente entró en contacto gracias al francés Anquetil du Perron. Un conocimiento generalizado y aún más profundo solo fue posible gracias a la meritoria edición oxoniense de los *Sacred Books of the East* al cuidado de Max Müller. En principio, este conocimiento real quedó reservado a indólogos y filósofos. Pero muy pronto las tradiciones orientales cayeron en poder del movimiento teosófico auspiciado por Madame Blavatsky, el cual se ocuparía de dárselas a conocer al público general. A partir de aquí, Occidente conoció durante varias décadas dos tipos de yoga: por un lado, una ciencia académica rigurosa; por otro, algo a lo que podría darse el nombre de religión, pero que nunca llegó a cuajar en una iglesia organizada (pese a los esfuerzos en este sentido de una Annie Besant y del fundador de la secesión antroposófica, Rudolf Steiner, formado a su vez en la escuela de Madame Blavatsky).

Apenas cabría comparar la idiosincrasia de esta evolución occidental con lo que el yoga significa en la India. En Occidente, en efecto, las doctrinas orientales se dieron de bruces con un particular *statu quo* espiritual desconocido para la India o, por lo menos, para la India antigua: la estricta separación entre la ciencia y la religión, la cual contaba ya en mayor o menor medida con tres siglos de antigüedad en el momento en que

las doctrinas del yoga empezaron a ser gradualmente conocidas en Occidente. En rigor, el comienzo de este divorcio, el cual constituye un fenómeno específicamente occidental, dio comienzo con el Renacimiento del siglo xv. En esta época se produjo el despertar de un interés generalizado y apasionado por la Antigüedad clásica, a cuyo impulso contribuyó la caída del Imperio bizantino ante el empuje incontenible del islam. Fue entonces cuando se extendió por primera vez el conocimiento de la lengua y la literatura griegas. Y fue también entonces cuando, a consecuencia directa de la irrupción de lo que se conoce como la filosofía pagana, se originó el gran cisma de la Iglesia romana, el protestantismo, el cual se hizo pronto extensivo a todo el norte de Europa. Pero incluso esta renovación del cristianismo se vio impotente para seguir cautivando a los espíritus liberados.

Había dado comienzo la época de los grandes descubrimientos —tanto en un sentido geográfico como científico—, y el pensamiento empezó a emanciparse con cada vez mayor energía de las estrechas cadenas de la tradición religiosa. Las Iglesias siguieron existiendo, ya que se vieron sostenidas por las necesidades estrictamente religiosas de la población, pero perdieron el liderazgo en un sentido cultural. Mientras que la Iglesia romana mantuvo su unidad gracias a su extraordinario grado de organización, el protestantismo se fraccionó en unas cuatrocientas Iglesias. Este hecho, que por una parte sería una prueba de su impotencia, vino a dar fe, por otra, de una vitalidad religiosa que no ha perdido un ápice de sus ímpetus. El siglo XIX asistió en su transcurso a la paulatina aparición de movimientos sincréticos y a la importación en masa de sistemas religiosos exóticos, como, por ejemplo, la religión de Abdul Bahai, las sectas sufíes, la misión Ramakrishna, el budismo, etc. Un buen número de estos sistemas —entre los cuales podría citarse, por ejemplo, el caso de la antroposofía— se fundieron con elementos cristianos. El panorama de este modo resultante se corresponde en buena medida con el sincretismo helenístico de los siglos III y IV, el cual, aun cuando solo sea a través de un pálido rastro, extendió asimismo sus huellas hasta la India[1].

Todos estos sistemas se mueven en un plano religioso y han reclutado a la mayoría de sus partidarios en el protestantismo, por lo que en términos

rigurosos todos ellos son sectas protestantes. Al dirigir el más importante de sus golpes contra la *autoridad* eclesiástica, lo que el protestantismo condujo sobre todo a tambalearse fueron los cimientos de la fe en la Iglesia como mediadora indispensable de la salvación divina. Con ello el individuo vio recaer de una manera natural sobre sus hombros el peso de la autoridad y, junto con él, una responsabilidad religiosa desconocida hasta entonces. La desaparición de la confesión y la absolución agudizó los conflictos morales del individuo y cargó sus espaldas con una problemática que la Iglesia se había encargado hasta ese instante de solucionar en su nombre garantizándole la salvación con sus sacramentos y, en particular, con el sacrificio de la misa. De acuerdo con dicho reparto, el individuo —cuya única contribución se limitaba a confesarse, arrepentirse y cumplir la penitencia que le fuera impuesta— confiaba su salvación a la ejecución de la ceremonia sagrada por parte del sacerdote. Con la supresión de esa eficaz ceremonia sacra, Dios hurtaba ahora su respuesta a la intención individual. El malestar así experimentado explica la demanda de uno o varios sistemas que garanticen esa respuesta, es decir, la intervención visible o perceptible de una realidad (superior, espiritual o divina).

La ciencia europea no prestó atención a estas esperanzas y expectativas, y ha continuado viviendo una vida intelectual ajena a las certezas y necesidades religiosas. Esta fractura del espíritu occidental, que en términos históricos hay que considerar inevitable, ha ido adueñándose también de las doctrinas del yoga conforme estas han encontrado acogida en Occidente, y de esta suerte este último se ha visto transformado, por un lado, en el objeto de una ciencia, y saludado, por otro, como una vía de salvación. En el seno del movimiento religioso, en efecto, se han hecho un buen número de intentos por unir la ciencia con la fe y la práctica religiosa, como, por ejemplo, la Christian Science, la teosofía y la antroposofía. Esta última se ha revestido con agrado de una pátina científica, por lo que, al igual que la Christian Science, ha cosechado la mayor parte de sus éxitos en círculos intelectualmente cultivados.

Dado que el protestante carece de un camino trazado de antemano, todo sistema que le prometa una feliz vía de perfeccionamiento encontrará en él, por así decirlo, una efusiva bienvenida. En realidad, lo que el protestante

tendría que hacer es eso mismo que la Iglesia ha venido haciendo desde siempre como mediadora, pero lo cierto es que ya no sabe *cómo*. Si se ha tomado en serio sus necesidades religiosas, habrá hecho indecibles esfuerzos por tener fe, porque en ella descansa en último término toda su religiosidad. Pero la fe es un carisma, un don gracioso, no un método, y el protestante carece hasta tal punto de este último que en no pocas ocasiones llega incluso a interesarse seriamente por los «ejercicios» rigurosamente católicos de Ignacio de Loyola. Lo que en mayor medida desasosiega al protestante, sin embargo, estriba, como es natural, en lo contradictorio de las verdades religiosa y científica, es decir, en el conflicto entre la ciencia y la fe, el cual ha transcendido los límites del protestantismo, haciendo incluso notar su presencia dentro del catolicismo. Este conflicto debe única y exclusivamente su existencia a la fractura histórica de la mente occidental. Si no existiera un imperativo psicológico natural a tener fe, por un lado, y una fe parejamente antinatural en la ciencia, por otro, no habría ninguna razón para que se diera este conflicto. Es fácil figurarse una situación en la que uno se limitara a *saber* una serie de cosas y *creyera* además en lo probable de otras por toda una serie de buenas razones. Entre estas dos cosas no tiene por qué haber un motivo de conflicto. Pero las dos son necesarias al unísono, ya que tanto el saber como la fe son siempre insuficientes por sí solos.

Esta es la razón que explica que todo método «religioso» que incluya simultáneamente en su carta de recomendación el epíteto de «científico» pueda estar seguro de que Occidente no le regateará su público. *El yoga cumple esta expectativa*, y por muy buenas razones, que nada tendrían que ver con el atractivo que despide todo lo nuevo o la fascinación suscitada por las cosas que solo se entienden a medias, sus doctrinas cuentan con un gran número de partidarios. El yoga no solo proporciona el camino tantas veces buscado, sino también una filosofía de inaudita profundidad. Asimismo, brinda la oportunidad de reunir un conjunto de experiencias que es posible someter a un control, satisfaciendo de este modo la demanda científica de «hechos», y merced a su amplitud y profundidad, a su venerable antigüedad y a la universalidad de una doctrina y una metodología que abarcan todos

los aspectos de la vida, promete además posibilidades insospechadas que sus misioneros rara vez olvidan subrayar.

Del significado del yoga para la India preferiría guardar silencio, ya que no puedo arrogarme juicio alguno sobre una cuestión de la que no tengo experiencia directa. Mas de su significado para Occidente son varias las cosas que puedo decir. Entre nosotros la desorientación raya con la anarquía anímica. Como consecuencia de ello, toda práctica religiosa o filosófica equivale a una *disciplina psicológica* y, por ende, a un *método de higiene anímica*. Los variados procedimientos del yoga, de índole rigurosamente física, constituyen también una higiene fisiológica que, al transcender el ámbito puramente mecánico-científico y revestirse de una significación filosófica, disfrutan de una clara superioridad sobre la gimnasia y los demás ejercicios respiratorios ordinarios. En el transcurso de los ejercicios, en efecto, dicha higiene vincula a los miembros en ellos ejercitados con la totalidad de la mente, tal y como se observa con claridad, por ejemplo, en los ejercicios del *prânayâma*, en los cuales el *prâna* es a la vez el aliento y la dinámica universal del cosmos. Cuando los actos del individuo constituyen a la vez un fenómeno cósmico, las profundas emociones experimentadas por el cuerpo (la inervación) se unen a las experimentadas por la mente (la idea universal), suscitándose así una plenitud viva que ninguna técnica, por científica que sea, estaría en disposición de remedar jamás. La praxis del yoga es inconcebible y carecería también de toda eficacia sin las ideas del yoga. Gracias a ella, cuerpo y mente van siendo trabajosamente unidos con un grado de perfección poco común.

No tengo la menor duda de que en Oriente, donde nacieron todas estas ideas y prácticas, y donde una tradición ininterrumpida viene suministrando desde hace cuatro mil años todos los presupuestos espirituales necesarios, el yoga constituye la expresión adecuada y el método sin excepción acertado para conseguir que cuerpo y mente se fusionen de tal manera que conformen una unidad poco menos que incuestionable, alumbrando así una disposición psicológica capaz de transcender la consciencia con sus intuiciones. La mentalidad histórica de la India no experimenta especiales dificultades para habérselas como corresponde con conceptos como *prâna* y similares. Occidente, en cambio, aquejado, por un lado, por la mala

costumbre de querer tener fe, y dueño, por otro, de una mentalidad crítica acrisolada a lo largo de siglos de reflexión filosófica y científica, empieza por hundirse en el sumidero de la fe, para a continuación dedicarse a engullir sin el menor reparo conceptos como *prâna*, *âtman*, *samâdhi*, etc. La crítica científica, empero, tropieza de inmediato con los conceptos de *prâna* y *púrusa*, y, como consecuencia de ello, la fractura de la mente occidental imposibilita desde un principio que las intenciones del yoga puedan materializarse en una realidad a ellas fiel, con lo que este se transforma en una ocupación estrictamente religiosa o en una modalidad de entrenamiento como la mnemotécnica, la gimnasia respiratoria, la euritmia, etc., o, lo que es lo mismo, en cosas en las que ya no se encontrará ni una sola huella de la unidad y plenitud de esencia características del yoga. El indio no puede olvidarse ni del cuerpo ni del espíritu, el europeo se olvida siempre del uno o del otro. Merced a esta habilidad, el europeo ha empezado por conseguir algo que al indio le ha estado siempre vedado: conquistar el mundo. El indio no solo conoce su *naturaleza*, sino que sabe también muy bien hasta qué punto se identifica con ella. El europeo, en cambio, es propietario de una *ciencia* de la naturaleza, pero sabe asombrosamente poco de su propia naturaleza, de la naturaleza en él. Para el indio es una suerte conocer un método que le ayude a controlar la omnipotencia de la naturaleza en él y fuera de él. Para el europeo sería poco menos que veneno terminar de sojuzgar su ya mutilada naturaleza, haciendo de ella un robot que respondiera afirmativamente a todos sus deseos.

Se dice que los yoguis pueden mover montañas, pero difícilmente se aportarán pruebas tangibles que corroboren esta afirmación. Las capacidades del yogui se mueven dentro de los límites que suponemos en vigor en el mundo circundante. En cambio, el europeo puede hacer que las montañas salten en pedazos, y de las otras muchas cosas de que es también capaz con solo que se libere de sus ataduras a su intelecto enajenado de la naturaleza humana hemos tenido la oportunidad de vivir algunas primicias bien amargas en la reciente guerra mundial. Como europeo, no puedo abrigar el deseo de que el europeo disfrute de un mayor «control» y un mayor poder sobre la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros. A la postre, tengo que confesar para mi vergüenza que agradezco mis mejores

intuiciones (y hay algunas muy buenas entre ellas) a que en cierto modo nunca he dejado de contravenir las reglas del yoga. A lo largo de su evolución histórica el europeo se ha alejado en tal medida de sus raíces, que, al igual que toda exageración psicológica se descompone en sus opuestos antitéticos, su mente ha terminado por escindirse en ciencia y fe. Lo que el europeo necesita es retornar, pero no a la afectación rousseauniana por la naturaleza, sino a *su* naturaleza. Su misión consiste en redescubrir al hombre natural. En su lugar, sin embargo, pocas cosas le agradarían más que disponer de un método o un sistema con el que sojuzgar a ese hombre natural que se cruza una y otra vez en su camino. Indefectiblemente, el europeo hará un mal uso del yoga, porque su disposición anímica es por completo distinta a la del oriental. A todo el que tengo ocasión le digo: «Estudie usted el yoga. Aprenderá una infinidad de cosas si lo hace. Pero no lo ponga usted en práctica, porque los europeos no estamos hechos para acertar a la primera al llevar a la práctica estos métodos. Un *guru* indio disipará todas sus dudas, y usted podrá seguir fielmente todas sus instrucciones. ¿Pero sabe usted *quién* estaría haciendo yoga? En otras palabras, ¿sabe usted quién es usted y cuál es su naturaleza?».

En Europa, el poder de ciencias y técnicas es tan grande e incuestionable que conocer las muchas cosas que se pueden hacer o que se han inventado no tiene prácticamente ninguna razón de ser. Las posibilidades son tantas que asustan, y en nuestra mente se abre paso paulatinamente una pregunta de muy diferente signo: ¿Quién se sirve de todas estas capacidades? ¿En qué manos obra todo este poder? Hoy por hoy, el Estado es solo un medio de defensa provisional: en apariencia, protege al ciudadano de los enormes volúmenes de venenos y demás medios infernales de destrucción que en todo instante y a la mayor brevedad son fabricados por miles de toneladas. Nuestras capacidades constituyen hasta tal punto una amenaza que la cuestión que a cada minuto se vuelve más y más apremiante ya no estriba en preguntarse qué es posible hacer, sino cuáles son las cualidades que deberían poseer las personas a las que se confía el control sobre esas «habilidades», o qué pasos habría que dar para que los occidentales mudaran de parecer y renunciaran a capacidades tan espantosas. Convencer

a los occidentales de que su poder no es más que una ilusión sería muchísimo más importante que seguir alimentándoles en el error de que son capaces de conseguir todo lo que se propongan. El eslogan «Donde hay una voluntad hay un camino» ha costado la vida a millones.

El occidental *no* necesita superioridad alguna sobre la naturaleza interior y exterior. Disfruta de ambas con un grado de perfección casi diabólico. De lo que carece, empero, es del reconocimiento consciente de su *inferioridad* con respecto a ambas naturalezas, y lo que debería aprender es que no puede hacer todo lo que se proponga. De no hacerlo, su propia naturaleza lo destruirá. El occidental no conoce su alma, y esta se amotinará suicida contra él.

Puesto que el occidental puede hacer de cualquier cosa una técnica, en principio todo lo que tenga el aspecto de un método supondrá una amenaza o se verá condenado al fracaso. En lo que tiene de higiene, el yoga le será al occidental tan útil como cualquier otro sistema. Pero en su sentido más profundo el yoga no alberga un objetivo higiénico, sino una meta de muy superior envergadura: si lo he entendido bien, el desligarse y la liberación definitiva de la consciencia de toda atadura objetiva y subjetiva. Sin embargo, dado que no es posible liberarse de nada de lo que no se sea consciente, el europeo tiene primero que familiarizarse con su propia subjetividad. Dicha subjetividad es lo que en Occidente recibe el nombre de *inconsciente*. El yoga es un método que concentra toda su atención en la consciencia y la voluntad consciente. Pero una empresa de esta naturaleza solo puede aspirar a tener algún éxito si lo inconsciente no posee un potencial digno de mención, es decir, si sus profundidades no dan cabida a una gran parte de la personalidad. De lo contrario, ningún esfuerzo consciente se verá coronado por el éxito, y todo lo que estos espasmos darán a luz será una caricatura o incluso lo contrario del que debería ser su resultado natural.

La riqueza de la metafísica y el simbolismo orientales confiere expresión a una parte importante y considerable de lo inconsciente, y al hacerlo reduce al mismo tiempo su potencial. Cuando el yogui dice *prâna*, el significado de este término transciende con mucho el del mero «aliento». Con la pronunciación de estas dos sílabas, en sus oídos vibran a la vez los

ecos del entero componente metafísico de la palabra, y a juzgar por las apariencias el yogui sabe realmente en todo momento lo que *prâna* significa en este nuevo contexto. El yogui no sabe estas cosas con su intelecto, sino con su corazón, su sangre y sus entrañas. El europeo, en cambio, imita y se aprende todos estos conceptos de memoria, por lo que se ve impotente para expresar sus vivencias subjetivas valiéndose del concepto indio. Si se le diera la oportunidad de reunir las experiencias correspondientes, sería más que dudoso que escogiera una idea como la del *prâna* para expresarlas.

Originalmente, el yoga fue un proceso natural de introspección que se materializó en todas las posibles variantes individuales. Este tipo de introversiones desembocaban en procesos internos y singulares que inducían cambios en la personalidad. Con el correr de los milenios dichas introversiones fueron siendo paulatinamente sistematizadas en un conjunto de técnicas de muy diferente naturaleza. Solo en la India el yoga conoce un sinnúmero de variantes extraordinariamente diversas, y el motivo de este hecho estriba sin duda en la original disparidad de la experiencia individual. Tal cosa, ahora bien, no significa en absoluto que alguno de estos métodos se amolde a la particular estructura histórica del europeo. En realidad, lo más probable es que el yoga a él connatural tenga carta de nacimiento en modelos históricos desconocidos para Oriente. De hecho, en Occidente las dos empresas culturales que en mayor medida se han interesado en la práctica por el alma, la medicina y la dirección espiritual católica, han elaborado métodos que pueden muy bien compararse con el yoga. He mencionado ya los ejercicios espirituales de la Iglesia. En lo que toca a la medicina, dichos métodos estarían representados por las modernas técnicas psicoterapéuticas, algunas de las cuales se sitúan en la vecindad del yoga. El psicoanálisis de Freud hace que la consciencia del paciente retroceda, por un lado, al universo interno de los recuerdos infantiles y, por otro, a deseos e impulsos que han sido reprimidos por la consciencia. Este método profundiza de manera consecuente en la senda abierta por la práctica confesional y tiende a adoptar la figura de una introversión de carácter artificial, cuya meta estriba en que el sujeto tome consciencia de sus componentes inconscientes.

Un método un tanto diferente es el representado por lo que J. H. Schultz[2] ha bautizado con el nombre de entrenamiento autógeno. El método no oculta sus deudas con el yoga, y su objetivo principal consiste en eliminar los aspectos convulsos de la consciencia y poner fin a la represión de lo inconsciente por ellos suscitada.

Mi metodología se levanta, al igual que la de Freud, sobre la práctica confesional. Como él, presto también atención a los sueños, pero la valoración de lo inconsciente separa nuestras concepciones. Para Freud, lo inconsciente es en lo fundamental un apéndice de la consciencia en el que habrían ido apilándose todas las incompatibilidades. Para mí, lo inconsciente es una disposición psíquica colectiva de naturaleza creadora. Como es natural, esta fundamental divergencia de opiniones obedece a que nuestra valoración del simbolismo y su hermeneusis sigue muy diferentes derroteros. En lo esencial, Freud se conduce de manera analítico-reductiva. Yo añado una síntesis, la cual pone de relieve la acomodación de las tendencias inconscientes a la evolución global de la personalidad. Dentro de esta rama de la investigación se han observado destacados paralelismos con el yoga y, en particular, con el *kundalini-yoga* y los simbolismos del *tantra-yoga*, el lamaísmo y el yoga taoísta chino. La rica simbología de estas variantes del yoga me ha suministrado un precioso material comparativo con el que interpretar lo inconsciente colectivo. Por principio, sin embargo, me abstengo de aplicar las técnicas del yoga, porque en Occidente no debería obligarse a lo inconsciente a aceptar nuevas imposiciones. En la mayoría de los casos la consciencia occidental presenta un grado *espasmódico de estrechez e intensidad*, por lo que, lejos de acentuar aún más estas últimas, lo que se ha de hacer es todo lo contrario, es decir, ayudar en lo posible a lo inconsciente a acceder a la consciencia a fin de liberarla de su rigidez. Con este fin, me sirvo de un método, bautizado con el nombre de «imaginación activa», que consiste en un entrenamiento específicamente concebido para neutralizar hasta cierto punto el influjo de la consciencia y favorecer de este modo el despliegue de los contenidos inconscientes.

El hecho de que me haya pronunciado en términos tan críticos sobre el yoga no significa en modo alguno que no tenga a esta conquista espiritual

de Oriente por una de las más grandes creaciones del espíritu humano. Confío en que mis palabras hayan dejado entrever con la suficiente claridad que mis críticas van dirigidas única y exclusivamente contra el uso del yoga por el hombre occidental. La evolución espiritual ha discurrido en Occidente por caminos muy diferentes a los de Oriente, por lo que ha creado unas condiciones que arrojan el sustrato menos propicio que imaginarse pueda para la aplicación práctica del yoga. La civilización occidental apenas cuenta con un milenio de antigüedad y tiene todavía que liberarse de sus feroces doctrinarismos. Esta tarea reclama sobre todo un más profundo conocimiento de la naturaleza humana. Con control y dominio, sin embargo, no se conquista ningún conocimiento, y todavía menos mediante la imitación de métodos nacidos al abrigo de presupuestos psicológicos *toto coelo* diversos. Durante las próximas centurias Occidente alumbrará su propio yoga. Pero lo hará sobre la base edificada por el cristianismo.

* Este escrito fue traducido al inglés y publicado a continuación en *Prabuddha Bharata* (Calcuta, febrero de 1936). Véase OC 11,12. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. Cf. Apolonio de Tiana, las doctrinas esotéricas órfico-pitagóricas, la gnosis, etcétera.
2. Cf. J. H. Schultz, *Das autogene Training*, [Thieme, Leipzig,] 1932.

PRÓLOGO AL LIBRO DE DAISETZ TEITARO SUZUKI *LA GRAN LIBERACIÓN**

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie die Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

[Aquel para quien el tiempo es como la eternidad, y la eternidad como el tiempo, está liberado de todo conflicto].

Jacob Böhme (1575-1624)

Los libros de Daisetz Teitaro Suzuki sobre el budismo zen se cuentan entre lo más granado que los últimos decenios han aportado al conocimiento del budismo vivo, y el mismo zen es seguramente el fruto más notable de ese árbol que hunde sus raíces en las colecciones del *Canon Pâli*[1]. Al autor nunca le estaremos lo suficientemente agradecidos por dos cosas: en primer lugar, por el esfuerzo que ha realizado para facilitar al intelecto occidental la comprensión del zen; y, en segundo lugar, por la excelencia con que ha acometido esta empresa. Por lo común, las ideas religiosas de Oriente son tan diferentes de las nuestras que, dejando por un momento aparte el significado de ciertos conceptos, que dependiendo de los casos el traductor hace muy bien en no transcribir, lo habitual es que la mera traducción de las palabras tropiece ya con extraordinarias dificultades. Recordaré tan solo el caso del *Tao* chino, el cual ha resultado inabordable hasta el momento a toda traducción europea. Los textos del budismo temprano albergan ya

nociones y conceptos poco menos que inasimilables por el intelecto europeo ordinario. Ignoro qué tipo de requisitos espirituales (¿o climáticos?) serían necesarios para que uno pudiera formarse una idea o un concepto claros y distintos de lo significado por el término *kamma* en el budismo primitivo. De acuerdo con todo lo que sabemos de la esencia del zen, lo verdaderamente en juego en este último consistiría una vez más en una noción central de invencible heterogeneidad. Esta singular noción recibe en el zen el nombre de *satori*, término que debe traducirse por «iluminación». «El *satori* es la *raison d'être* del zen. Sin *satori* el zen no es zen», dice Suzuki[2]. Comprender lo que un místico entiende por «iluminación», por ejemplo, o lo que el lenguaje religioso acostumbra a designar con esta expresión, no debería constituir una empresa demasiado difícil para el intelecto occidental. En cambio, llegar a intuir lo que realmente se está significando con esta vía y especie particular de la iluminación que es el *satori* supone para el europeo casi un imposible. A título de ejemplo, llamaré la atención del lector sobre la descripción que hace Suzuki[3] de la iluminación de Hyakujo (Pai-chang Huai-hai, 724-814 d. C.) y la leyenda de Kozankoku (Huang Shan-ku), el poeta y hombre de estado confuciano.

El siguiente relato podría brindarnos un nuevo ejemplo de lo que acabo de decir: en cierta ocasión, un monje se acercó a Gensha con el fin de que este último le comunicara dónde se encontraba la entrada al sendero de la verdad. Gensha le preguntó: «¿Oyes el rumor del arroyo?». «Sí, lo oigo», contestó el monje. «Esa es la entrada», le instruyó el maestro.

Me contentaré con estos pocos ejemplos, merced a los cuales es posible apreciar con claridad la opacidad de la experiencia del *satori*. Aunque amontonáramos una gran cantidad de ellos, nuestro desconcierto ante lo significado propiamente por perseguir la iluminación o por la iluminación en cuanto tal, es decir, aquello por lo que estaríamos o en lo que estaríamos siendo iluminados, seguiría siendo más que notable. De la iluminación afirma Kaiten Nukariya, profesor en el Sô-Tô-Shû Buddhist College de Tokio:

> Tras habernos liberado de los malentendidos del yo, hemos de despertar nuestra sabiduría más propia, pura y divina, que los maestros del zen llaman «mente de Buddha» (*mind of Buddha*),

boddhi (el conocimiento por el que se tiene experiencia de la iluminación) o *prajñâ* (conocimiento supremo). Esta sabiduría es la luz divina, el cielo interior, la llave de todos los tesoros del ánimo, el núcleo del pensamiento y la consciencia, el manantial de la influencia y el poder, y el asiento de la bondad, la justicia, la compasión y la medida de todas las cosas. Cuando esta sabiduría interna haya despertado por completo, seremos capaces de comprender que la mente, la esencia y la naturaleza de todos y cada uno de nosotros es idéntica a la vida universal o Buddha, que cada uno de nosotros vive cara a cara con Buddha, que cada uno de nosotros es el destinatario de la gracia desbordante del Santo (Buddha), que Él es el que alimenta nuestras fuerzas morales, que Él es el que abre nuestro ojo espiritual, que Él es el que desarrolla nuestras capacidades y que Él es el que nos señala nuestra misión, y que la vida no es el océano del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, ni tampoco un valle de lágrimas, sino el santo templo de Buddha, la Tierra Pura (Sukhâvatî, el reino de la bienaventuranza) en la que podemos disfrutar de las delicias del *Nirvâna*. Entonces nuestra mente será transformada por completo, y ya no nos veremos estorbados por la ira y el odio, ni heridos por la envidia y la ambición, ni mortificados por penas y cuidados, ni vencidos por la tristeza y la desesperación, etcétera*.

Así se pronuncia sobre la esencia de la iluminación un hombre que ha nacido en Oriente y que, aparte de ello, es un buen conocedor del zen. Uno no tiene más remedio que confesar que bastaría con introducir un par de modificaciones en el texto para garantizar su ingreso a perpetuidad en cualquier devocionario místico cristiano. Sin embargo, cuando de lo que se trata es de entender esa experiencia del *satori* que describen casuísticas tan voluminosas, poner fin a su lectura y quedarse poco menos que en ayunas son todo uno. Nukariya está hablando probablemente para el racionalismo occidental, del que él mismo se ha administrado una generosa dosis, y sus palabras suenan por este motivo del todo superficiales y edificantes. Uno prefiere mil veces la oscuridad abstrusa de las anécdotas zen a este sustentáculo *ad usum delphini*[4]. Teniendo que leer mucho menos, alcanza en cierto modo a oír mucho más.

El zen es cualquier cosa menos una filosofía en el sentido occidental de este término[5]. Por ello, en su introducción al libro de Ohasama sobre el zen, Rudolf Otto opina también que Nukariya ha «traducido el mágico universo de ideas de Oriente… a nuestras categorías filosóficas occidentales», terminando finalmente por mezclar indebidamente unas y otras. «… cuando se invoca la más insípida de todas las doctrinas, el ‘paralelismo psicofísico’, para interpretar esta intuición mística de la no-dualidad, la unidad y la *coincidentia oppositorum*, uno puede estar seguro de que le acaban de echar

a patadas de la esfera del *kôan*, el *kwatsu* y el *satori*»[6]. No hay duda posible: lo mejor que uno puede hacer es abandonarse totalmente a la profunda impresión despedida por la extraña oscuridad de las anécdotas zen y no perder de vista en ningún momento que el *satori*, tal y como quieren los maestros del zen, es un *mysterium ineffabile*. Entre la anécdota y la iluminación mística nuestro sentimiento tropieza con un abismo. Cruzarlo es posible, pero el modo de hacerlo solo puede ser insinuado y en ningún caso puede verse traducido a su ejecución práctica[7]. La sensación que uno tiene es la de que está rozando un misterio que es real y que no constituye una ilusión ni responde a un esquema prefijado. No se trata, en otras palabras, de una mercancía con la que traficara secretamente un grupo de iluminados, sino de una experiencia que obliga a enmudecer a cuantos pasan por ella. El *satori*, inesperado, adviene cuando nadie lo espera.

En el seno del cristianismo pocos se extrañarán de que, tras una larga preparación espiritual, se produzca una visión de la Santísima Trinidad, la Virgen de los Milagros, el Crucificado o el santo patrón. Que Jacob Böhme alcanzara a contemplar el *centrum naturae* en un rayo de sol reflejado en un plato de estaño, todavía puede pasar. Más difícil resulta ya digerir la visión en la que el Maestro Eckhart contempló a unos «hermosos jóvenes desnudos»[8], o la del hombre que, envuelto en un manto purpúreo, pretendía que Swedenborg renunciara a su glotonería, y en la que, pese a ello —o incluso tal vez por esa misma razón—, este último reconoció a Dios Nuestro Señor[9]. Este tipo de cosas son difíciles de aceptar porque colindan en exceso con lo grotesco. Pero un buen número de experiencias de *satori* no se limitan a rozar lo grotesco; lo son de parte a parte, y al escucharlas pensamos que estamos prestando oídos a una sarta de disparates.

Para el que se ha ocupado por más tiempo de manera inteligente y afectuosa de los floridos frutos del espíritu del Lejano Oriente, sin embargo, se desvanecen muchos de esos misterios que sumen una y otra vez en la confusión a las demasiado ingenuas mentes europeas. El zen constituye sin duda una de las más perfectas creaciones del espíritu chino[10], el cual no tuvo reparo en permitir que el extraordinario mundo de ideas del budismo fructificara en su seno. Por ello, el que se haya enfrentado aunque solo sea en alguna medida a las doctrinas budistas —es decir, renunciando a ciertos

prejuicios occidentales— adivinará profundidades tras la extravagante envoltura de las experiencias de *satori* individuales, o barruntará dificultades inquietantes tras ellas, de las que el Occidente filosófico y religioso creía hasta ahora poder hacer caso omiso. Si se es un filósofo, uno se relaciona a la postre únicamente con ese intelecto que, a su vez, carece de toda relación con la vida. Y si se es un «cristiano», uno no se relaciona en absoluto con paganos. («Señor, te doy las gracias por no ser como ese de ahí».) En el seno de este tipo de círculos occidentales no hay *satori*. Este último es un asunto oriental. ¿Lo es realmente? ¿Es verdad que no hay *satori* entre nosotros?

Cuando se leen detenidamente textos zen, es imposible sustraerse a la impresión de que, pese a toda su extravagancia, lo designado por el *satori* es un *hecho natural*, algo, si cabe, de una sencillez tan absoluta*, que todo lo que sucede es que los árboles no nos dejan ver el bosque, y que, cuando tratamos de explicárselo a los otros, siempre terminamos por escoger esas palabras que se las arreglan para sumirlos en la más profunda confusión. Por ello, Nukariya está en lo cierto cuando afirma que sería vano tratar de explicar o analizar el contenido del zen o de la iluminación. De todos modos, este autor se arriesga a decir que la iluminación encierra en su seno la «intuición de la verdadera naturaleza del yo»[11] y que consiste en la liberación de la consciencia de una concepción ilusoria del mismo[12]. Esta ilusión con respecto a la naturaleza del yo estriba en la común confusión del yo con el sí-mismo. Por «sí-mismo» Nukariya entiende el Buddha universal, es decir, la totalidad consciente de la vida en cuanto tal. Nuestro autor cita entonces a Pan Shan, el cual afirmaba que «la luna de la mente (*mind*) encierra en su luz todo el universo», y a continuación añade lo siguiente: «Es la vida cósmica y el espíritu (*spirit*) cósmico, y a la vez la vida individual y el espíritu (*spirit*) individual»[13].

Sea cual fuere la definición que se proponga del sí-mismo, este último es diferente del yo, y en la medida en que un más profundo conocimiento del yo desemboca en el sí-mismo, lo definido por este último concepto abarca una realidad más amplia, la cual comprende en su seno la experiencia del yo y, por ende, la transciende. Así como el yo constituye una cierta experiencia de mí mismo, el sí-mismo constituye una experiencia de mi yo,

pero la experiencia de esta experiencia ya no tiene por objeto a un yo superior o ampliado, sino a un no-yo.

Con este tipo de ideas está también familiarizado el autor de la *Teología alemana*:

> En toda creatura que tomara consciencia de dicha perfección tendrían que haberse desvanecido y haber desaparecido previamente toda creatureidad, especificidad, quididad y mismidad[14].

Que yo me atribuya un bien se debe a que pienso equivocadamente que ese bien es algo mío o que yo soy bueno. Tal cosa es siempre un signo de imperfección y necedad. Si hubiera reparado en la verdad, sería también consciente de que no soy bueno y de que el bien no es mío ni procede de mí.

> Así dice entonces el hombre: necio de mí, pensaba que yo era bueno, pero en verdad bueno no hay ni ha habido en todo momento más que uno: Dios[15].

Con ello, sin embargo, hemos dicho ya bastantes cosas sobre el «contenido de la iluminación». Se ha interpretado y explicado el *satori* como el *romperse* de una consciencia encerrada en su yoidad en la figura de una *mismidad no yoica*. Esta forma de ver las cosas responde sin duda a la esencia del zen, pero también a un misticismo como el del Maestro Eckhart. En su sermón sobre los *beati pauperes spiritu* dice el Maestro:

> Cuando salí de Dios, todas las cosas dijeron: «¡Hay un *Dios*!». Cosa tal ya no puede hacerme dichoso, porque en aquel momento *me* tenía *por una creatura*. Pero en la ruptura[16], al querer estar vacío en la voluntad de Dios y también vacío de esa voluntad divina, y de todas sus obras, y de Dios mismo, soy más que todas las creaturas. Allí no soy ni Dios ni creatura: ¡Soy lo que era y seguiré siendo, ahora y siempre! Allí recibo un empujón que me eleva por encima de todos los ángeles. En ese empujón me vuelvo tan rico, que *Dios*, según todo lo que es en tanto que Dios y según todas sus obras divinas, ya no puede satisfacerme: porque lo que alcanzo a conocer en esa ruptura es lo que Dios y yo somos *juntos*. Allí soy lo que era[17]; allí ni aumento ni disminuyo, porque soy el inmutable que mueve todas las cosas. Allí Dios ya no encuentra dónde aposentarse en el hombre, porque este ha recobrado aquí por su *pobreza* lo que fue y será eternamente[18].

Está claro que lo que el Maestro está describiendo aquí es una experiencia de *satori*, es decir, una experiencia en la que el yo ha sido

sustituido por el sí-mismo, al cual es inherente la «naturaleza búddhica» y, por ende, la universalidad divina. Puesto que con lo dicho no he pretendido dar curso a una afirmación metafísica, a la que mi discreción científica me obliga a renunciar, sino aludir a una alteración de la consciencia que puede ser objeto de experiencia, empezaré por ocuparme del *satori* como un *problema psicológico*. Al que no comparta o no entienda este punto de vista, mis «explicaciones» le parecerán solamente un montón de palabras vacías en las que no hallará nada firme a lo que aferrarse. En tal caso, se experimentarán dificultades casi insalvables para tender un puente entre estas abstracciones y el relato de los hechos, es decir, ya no podrá entenderse cómo es posible que el perfume del laurel en flor[19] o un pellizco en la nariz[20] sean capaces de provocar una alteración tan profunda en la consciencia. Como es natural, lo más sencillo sería relegar todas estas anécdotas al dominio de los cuentos entretenidos, o, en su defecto, es decir, de aceptarse que los hechos hayan sucedido tal y como allí se describen, desembarazarse por lo menos de ellos como de fantasías con las que sus protagonistas se hubieran engañado a sí mismos. (En dicho caso suele también hacerse uso de la palabra «autosugestión», ese triste artículo sin salida del arsenal de las mentes limitadas.) Un examen serio y responsable de este extraño fenómeno no puede pasar por alto su facticidad de manera negligente. Como es lógico, nunca podremos saber con absolutas garantías si quien se afirma «iluminado» o «liberado» lo está *realmente* o se limita tan solo a figurárselo. Para ello carecemos de todos los criterios necesarios. Además, a estas alturas ya no hay nadie que desconozca que un dolor imaginario es con frecuencia mucho más lacerante que lo que se conoce como un dolor real, pues al primero se asocia un sutil padecimiento moral, el cual nace en la vaga intuición de que quien lo sufre sería en el fondo el responsable oculto de su mal. Lo que aquí nos interesa no es, pues, esta especie de la «facticidad», sino la *realidad anímica*, es decir, el hecho psíquico del proceso designado como *satori*.

Todo fenómeno anímico es a la vez una imagen y una imaginación, pues de lo contrario no podrían existir ni la consciencia ni la fenomenicidad del proceso. La imaginación es también un proceso psíquico, motivo por el cual es del todo irrelevante que la iluminación sea calificada de «real» o

«imaginaria». Quien tiene o pretende haber tenido una iluminación, piensa en todos los casos que ha sido iluminado. Desde su punto de vista, lo que los demás piensen de su iluminación no tiene nada en absoluto que decir sobre esta última. Aun en el caso de que estuviera mintiendo, sus mentiras constituirían un hecho anímico. Es más, aun cuando todos los relatos religiosos no fueran otra cosa que invenciones y falsificaciones deliberadas, todavía seguiría siendo posible escribir un interesante tratado psicológico sobre la efectiva propagación de tales embustes con la misma cientificidad con la que se expone la psicopatología de las ideas obsesivas. Pero el hecho de que exista un movimiento religioso en el que han trabajado muchos siglos y muy agudas inteligencias es motivo suficiente para arriesgarse a hacer un serio esfuerzo, cuando menos, por comprender científicamente estos procesos.

Más arriba he planteado la pregunta de si entre nosotros los occidentales se daría una experiencia como la del *satori*. Si exceptuamos las afirmaciones de nuestros místicos, una mirada apresurada no hallará nada que pudiera compararse con ella ni de lejos. En nuestro pensamiento, la posibilidad de que la evolución de la consciencia pueda dividirse en etapas no desempeña en realidad ninguna función. La simple idea de que entre la consciencia de la existencia de un objeto y la «consciencia de la consciencia» de un objeto mediaría una diferencia psicológica gigantesca, frisa ya en una irresponsable sofistería. En tales circunstancias, sería muy difícil que alguien se decidiera a tomarse un problema como este lo suficientemente en serio como para tratar de dar cuenta de las condiciones psicológicas de su planteamiento. Es significativo que, por lo general, la formulación de estas preguntas o de preguntas similares a ellas nunca haya obedecido a una necesidad intelectual, sino que, allí donde ha tenido efectivamente lugar, casi siempre haya hundido sus raíces en una práctica originalmente religiosa. En la India y en China los motores de estos intentos por liberarse del abrazo de una variante de consciencia que era causa de un sentimiento de imperfección fueron, respectivamente, el yoga y el budismo. En cuanto a la mística occidental, sus textos están plagados de instrucciones sobre la manera en que el ser humano podría y debería superar el egocentrismo de su consciencia a fin de conocer su verdadera esencia y, de

este modo, transcenderla y acceder a los dominios del (divino) hombre interior. Ruysbroeck se sirve en este contexto de una imagen de la que también tiene conocimiento la filosofía india, la del árbol que hunde sus raíces en el cielo y despliega su copa en la tierra[21]: «Y tiene que escalar el árbol de la fe, que crece de arriba abajo por hundir sus raíces en la divinidad»[22]. Las expresiones utilizadas por Ruysbroeck son también similares a las del yoga: «El hombre tiene que ser libre y estar limpio de toda imagen, haberse liberado de todos los lazos a los que era adicto y hallarse vacío de toda criatura»[23]. «Placer y dolor, ganancia y pérdida, ascensión y caída, solicitud por otros, y contento y temor, no deben afectarle, y tampoco debe mostrar apego por ninguna criatura»[24]. De ello resulta la «unidad» del ser, y esta equivale a un «recogimiento interior». Este recogimiento interior significa «que el hombre se halla vuelto hacia su interior, hacia su propio corazón, de suerte que a partir de ahora puede comprender y sentir el obrar interno y las palabras también internas de Dios»[25]. Con la aparición, merced a la práctica religiosa, de ese nuevo estado de consciencia, el influjo que las cosas exteriores ejercían sobre una consciencia egocéntrica —y que a la vez era causa de una adhesión mutua — se desvanece, con lo que la consciencia, ahora vacía, permanece abierta a la acción de un influjo nuevo. Este «distinto» influjo ya no es concebido como una actividad propia, sino como el influjo de un no-yo, cuyo objeto está representado por la consciencia[26]. En apariencia, pues, el carácter subjetivo del yo habría mudado de sitio, o se habría visto asumido por un sujeto distinto, el cual habría pasado a ocupar el lugar del yo[27]. Se trata de aquella conocida experiencia religiosa que fue ya sintetizada en una fórmula por Pablo en la epístola a los Gálatas[28]. Indudablemente, lo descrito aquí es un estado de consciencia nuevo que se habría separado del anterior a consecuencia de un proceso religioso de transformación extraordinariamente profundo.

En contra de ello siempre cabe argüir que lo único que se habría visto modificado en este caso sería la *consciencia de un determinado objeto*, y no la *consciencia en cuanto tal*, y que, por ende, la situación sería poco menos la misma que cuando alguien pasa de página en un libro y se limita a

contemplar con los mismos ojos una distinta imagen. Me temo, sin embargo, que esta forma de explicar lo sucedido no sería otra cosa que una interpretación arbitraria, ya que se ve impotente para dar cuenta de los hechos. El hecho, en efecto, es que lo descrito en los textos no es la aparición de una imagen o un objeto distintos, sino la experiencia de una transformación que a menudo se ve acompañada de las más violentas convulsiones. La desaparición de la primera imagen y su sustitución por la segunda constituyen un proceso sobremanera corriente, al que en ningún caso se atribuyen las propiedades de una experiencia de transformación. De lo que aquí se trata, en efecto, no es de que se haya *visto otra cosa*, sino de que uno *ve* las mismas cosas *de otra manera*. Sucede como si el acto espacial de ver se hubiera visto alterado por la entrada en escena de una nueva dimensión. Cuando el maestro le pregunta al discípulo: «¿Oyes el rumor del arroyo?», está claro que a lo que sus palabras están aludiendo es a un «oír» radicalmente distinto del ordinario[29]. La consciencia es semejante a la percepción, y como ella está sujeta a condiciones y limitaciones. Se puede, por ejemplo, ser consciente en mayor o menor grado, dentro de un círculo más o menos reducido, y con mayor o menor intensidad. Pero, con frecuencia, estas diferencias de grado suponen diferencias de esencia, ya que dependen de la evolución de la personalidad como un todo, es decir, de la naturaleza del sujeto cognoscente.

Mientras el sujeto cognoscente piense lógicamente, el intelecto no se interesará en absoluto por su naturaleza. En lo esencial, centrará su atención en la asimilación de los contenidos de la consciencia y, si acaso, en los métodos para llevar a cabo dicha tarea. Para obligarse a hacer un esfuerzo por transcender el intelecto y llegar a conocer al cognoscente se necesita ya pasión filosófica. Pero una pasión de este tipo apenas si se diferencia ya de un impulso propiamente religioso, y, por ello, el conjunto de este problema forma también parte del proceso religioso de transformación, el cual es inconmensurable con el intelecto. Es obvio que la filosofía antigua se halla en gran parte al servicio del proceso de transformación, pero una afirmación como esta difícilmente podría seguir siéndole aplicada a la filosofía más reciente. Schopenhauer sigue siendo hasta cierto punto antiguo. Pero el *Zaratustra* de Nietzsche ya no es una filosofía, sino un dramático proceso

de transformación por el cual el intelecto ha sido totalmente devorado. Lo importante aquí ya no es el pensamiento, sino, en su sentido más elevado, el pensador del pensamiento, y este argumento invade todas y cada una de las páginas del libro, para el que, según sus propias palabras, es preciso que entre en liza un hombre nuevo y radicalmente transformado, es decir, alguien que haya hecho añicos las viejas tablas y en el que se haya operado no solo la visión, sino también la creación, de una tierra y un cielo nuevos. Angelus Silesius expresó ya esto mismo con palabras más modestas que las de Zaratustra:

> Mi cuerpo es una mantilla en la que un pastelillo
> quiere ser incubado por el espíritu de la eternidad*.

En el ámbito cristiano el *satori* se corresponde con una *experiencia* religiosa *de transformación*. Pero puesto que de esta se distinguen diversos grados y especies, seguramente no estará de más que señalemos cuál de estas categorías es la que con mayor fidelidad responde a la experiencia del zen. A mi juicio, no hay duda de que la primera en hacerlo sería esa experiencia mística que se distingue de sus afines por contar entre sus preparativos con los de «abandonarse», «vaciarse de imágenes» y similares, diferenciándose así de aquellas experiencias religiosas que, como los «ejercicios» de Ignacio de Loyola, se basan en el repetido ensayo por representarse y visualizar, poniendo para ello en juego los poderes de la «imaginación», determinadas estampas o imágenes sagradas. Dentro de esta última categoría me gustaría también incluir las transformaciones causadas por la fe, la oración y la experiencia en comunidad en el seno del protestantismo, porque en ellas el papel decisivo está siempre desempeñado por un presupuesto extremadamente concreto y, por ende, por algo sustancialmente distinto de aquellas «vacuidad» y «vaciarse». La afirmación aquí característica —«Dios es una nada»— sería en principio inconciliable con la fe, la esperanza comunitaria y la contemplación de la Pasión.

Lo antedicho reduce la analogía del *satori* con la experiencia occidental a esos pocos místicos cristianos cuyas declaraciones, de puro paradójicas,

rozan o incluso traspasan los límites de la heterodoxia. Como es sabido, esta cualidad acarreó la condena de la Iglesia a los escritos del Maestro Eckhart. Si el budismo fuera una «Iglesia» en el sentido que tiene para nosotros este término, es indudable que el movimiento zen supondría para él una carga intolerable. El motivo obedece pura y simplemente al individualismo extremo del método y a la actitud iconoclasta de un buen número de maestros[30]. En la medida en que el zen es un movimiento, con el correr de los siglos han ido desarrollándose variantes colectivas del mismo —tal y como permiten apreciar las observaciones de Suzuki sobre la educación de los monjes en el seno del budismo zen[31]—, pero en lo que toca a la forma y al contenido los afectados por esas variaciones han sido únicamente los aspectos más superficiales. Si dejamos a un lado el tipo respectivo de vida, el modelo espiritual de educación o formación parece estar representado por un método que los antiguos maestros zen bautizaron con el nombre de *kôan*. Un *kôan* puede consistir en una pregunta, una expresión o una acción paradójica del maestro. De acuerdo con las explicaciones de Suzuki, en lo esencial los *kôan* parecen no ser otra cosa que preguntas que han ido transmitiéndose de unos maestros a otros en forma de anécdotas, y que estos últimos proponen a sus discípulos para que mediten sobre ellas. Un ejemplo clásico de este tipo de anécdotas es el relacionado con las expresiones *wu* o *mu*. En cierta ocasión un monje le preguntó a su maestro: «Maestro, ¿los perros tienen también naturaleza búddhica?». A lo que este contestó: «*Wu*». Como observa Suzuki, todo lo que este *wu* significa es *wu*, es decir, eso mismo que a pregunta semejante se habría visto obligado a responder un perro[32].

A primera vista parecería que, al proponerse una anécdota semejante como objeto de la meditación, se estaría anticipando o prejuzgando de antemano el resultado final, y, por consiguiente, predeterminando el contenido de la experiencia, tal y como sucede, por ejemplo, en los «ejercicios» jesuitas o en esas técnicas yóguicas de meditación cuyo contenido se ve condicionado por la tarea propuesta previamente por el maestro. Pero la diversidad que presentan los *kôan* es de tal grado, sus significados tan contradictorios, y las paradojas en ellos encerradas tan grandes, que anticipar cuál podría ser su solución apropiada constituye una

tarea imposible incluso para el más avezado de los expertos. A ello se añade que las descripciones de la experiencia final son tan oscuras, que el intento por descubrir un vínculo racional satisfactorio entre la experiencia y el *kôan* se salda en todas las ocasiones con un rotundo fracaso. Tal cosa, es decir, la imposibilidad de establecer dicha vinculación lógica, nos invita a sospechar que el método no coarta en absoluto la libertad del proceso anímico, y que, por dicho motivo, el resultado final debe su origen en todos los casos a la *disposición individual* del iniciando. La radical aniquilación del intelecto racional perseguida en la formación se ve coronada por la aparición de una consciencia a la que se ha obligado a renunciar, hasta donde esto es posible, a todos sus presupuestos. Con ello habrán conseguido erradicarse, siempre que las circunstancias lo permitan, los presupuestos conscientes, pero no así los inconscientes, es decir, la disposición psicológica existente, aunque desconocida, que puede serlo todo menos un vacío o una radical ausencia de presupuestos. Esta disposición es un factor naturalmente dado, y de decidirse a responder —cosa que, evidentemente, coincide con la experiencia del *satori*—, su respuesta no es otra que la *respuesta de la naturaleza*, la cual habría conseguido de este modo comunicar de forma inmediata su reacción a la consciencia[33]. La respuesta brindada al *kôan* o al maestro por la naturaleza inconsciente del discípulo es a todas luces un *satori*, o al menos esta sería la forma de ver las cosas que, a mi juicio, describiría con mejor o peor fortuna la esencia del *satori* a la luz de los hechos relatados. Esta concepción se apoya en el hecho de que, con frecuencia, el interés principal del maestro reside en la «inspección de la propia naturaleza», el «hombre originario» y la profundidad de la esencia[34].

El zen se diferencia de todas las demás técnicas filosóficas y religiosas de meditación por su *radical ausencia de presupuestos*. El mismo Buddha es con frecuencia objeto de un exacerbado rechazo y aun de un desprecio rayano en la blasfemia, y ello a pesar de que su figura podría constituir —o tal vez precisamente porque podría hacerlo— el más firme presupuesto espiritual de la meditación. Pero Buddha es también una imagen, por lo que ha de ser rechazado. No debe haber nada más que lo que hay, es decir, la persona y todos sus presupuestos espirituales inconscientes, de los que aquella no puede desembarazarse bajo ningún concepto debido justamente a

su carácter inconsciente. Por ello, la respuesta en apariencia nacida en la nada, la luz que brilla en las tinieblas impenetrables, es siempre saludada como una iluminación feliz y milagrosa.

El mundo de la consciencia es inevitablemente un mundo lleno de limitaciones y gruesos muros, un universo necesariamente parcializado cuya unilateralidad debe su ser a la naturaleza misma de la consciencia. No hay consciencia que pueda albergar nada más que un reducido número de representaciones simultáneas. Todo lo demás yace necesariamente en sombras y oculto a la vista. Si el número de contenidos simultáneos se multiplica, la consciencia sufre de inmediato un eclipse, o cae presa de una confusión y desorientación aún más profundas. La consciencia reclama —más aún, es por su propia esencia— un circunscribirse riguroso a muy pocas cosas. En cuanto el número de estas se multiplica, toda claridad y distinción se desvanecen. Si disfrutamos de una orientación general, es única y exclusivamente porque, por medio de la atención, somos capaces de conseguir que las imágenes se sucedan unas a otras con relativa rapidez. Sin embargo, ese estar atentos supone un esfuerzo que no siempre estamos en disposición de realizar. De ahí que en cierto modo tengamos que contentarnos con un mínimo de representaciones y secuencias simultáneas. Al tener que conducirnos de esta manera, regiones enteras de posibles representaciones quedan fuera de consideración, con lo que nuestra consciencia se ve también encerrada sin excepción dentro de un círculo sobremanera reducido. Por ello, es del todo imposible figurarse lo que sucedería si una consciencia individual consiguiera hacerse, mediante *un solo* golpe de vista, con un retrato simultáneo de todo lo que está en su mano representarse. Si el hombre ha conseguido ya levantar el edificio del universo con lo poco que puede representarse nítida y simultáneamente, ¿qué visión de conjunto divina se abriría ante un ojo que pudiera representarse a la vez muchas cosas de una manera clara? Esta pregunta comprende solamente las representaciones que nos son *posibles*. Si a ellas añadiéramos ahora los contenidos inconscientes, es decir, aquello de lo que todavía no podemos ser —o no somos ya— conscientes, y a continuación tratáramos de representarnos una visión global, incluso nuestras más osadas fantasías naufragarían en el intento. Como es natural, en términos

conscientes ese ser irrepresentable constituye una perfecta utopía, pero en términos inconscientes es un hecho, al menos en la medida en que todo lo subliminal esconde en sí en todo momento la posibilidad de una representación. Lo inconsciente es la totalidad inintuible de todos los factores psíquicos subliminales, una «visión global» de naturaleza potencial. Constituye la disposición de conjunto de la que la consciencia arranca a cada momento solo los más diminutos fragmentos.

Si vaciamos ahora a la consciencia de todos los contenidos que está a nuestro alcance eliminar, estos últimos recaerán también en un estado de inconsciencia (por lo menos durante un cierto período de tiempo). En el zen la represión se verifica por regla general sustrayéndose a los contenidos la energía de la consciencia y desplazándose esta última a la idea del vacío o al *kôan*. Puesto que la concentración en una u otro no debe verse perturbada por ningún otro pensamiento, la sucesión de las imágenes se ve también interrumpida y, con ella, el flujo de energía del que se alimenta la cinética consciente. Las energías de este modo economizadas se precipitan en lo inconsciente y refuerzan su carga natural hasta un determinado máximo. Con ello se acentúa la predisposición de los contenidos inconscientes a irrumpir en la consciencia. Pero como vaciar y detener la consciencia es todo menos una tarea sencilla, si lo que se busca es generar ese máximo de tensión que terminará por acarrear la irrupción en la consciencia de los contenidos inconscientes, es preciso someterse a un entrenamiento específico, así como armarse de paciencia durante un período de tiempo del que no hay modo de saber cuál será su duración[35].

Los contenidos que consigan abrirse paso no serán contenidos cualesquiera. A juzgar por lo que nos han enseñado las experiencias psiquiátricas con los enfermos mentales, entre los contenidos de la consciencia y los delirios e ideas obsesivas que irrumpen en la misma se dan unas relaciones peculiares. Este tipo de relaciones son las mismas que se establecen entre los sueños y la consciencia vigil de las personas normales. La relación posee en lo esencial un carácter*compensatorio*[36]. Dicho de otro modo, los contenidos de lo inconsciente acarrearán a la superficie todo lo que resulte necesario[37], en el más amplio sentido de esta expresión, para completar *la orientación consciente* y garantizar que su

naturaleza sea la de una orientación *global*. Si conseguimos que esos fragmentos que lo inconsciente nos brinda o en los que nos obliga a reparar encajen con sentido en nuestra vida consciente, asistiremos al nacimiento de una forma psíquica de existencia que responderá con mayor fidelidad a la totalidad de la personalidad individual y que, en consecuencia, pondrá también fin a un buen número de infructuosos conflictos entre las personalidades consciente e inconsciente. Sobre este principio descansa la moderna psicoterapia, o, por lo menos, esa parte de ella que ha conseguido desembarazarse del prejuicio histórico según el cual lo inconsciente solo podría albergar contenidos infantiles o de inferior calidad moral. Es indudable que existe también un rincón menor, un trastero de sucios secretos, pero estos últimos no son inconscientes, sino que se hallan más bien escondidos y no han sido olvidados sino a medias, y esta situación guarda la misma relación con la totalidad de lo inconsciente que un diente picado con la personalidad global. Lo inconsciente es el sustrato materno de todas las declaraciones metafísicas, de toda mitología, de toda filosofía (que no se limite a ser meramente crítica) y de todas las formas de vida que descansan sobre presupuestos psicológicos.

Toda irrupción de lo inconsciente constituye una respuesta a una determinada situación consciente, y esa respuesta parte, además, de la totalidad de las posibilidades de representación existentes, es decir, de la disposición de conjunto que, como hemos apuntado más arriba, constituye una simultánea imagen *in potentia* de la existencia psíquica en cuanto tal. El fraccionamiento en contenidos independientes, la parcialidad y el carácter fragmentario son notas características del ser de la consciencia. La reacción nacida en la disposición posee siempre un carácter global, ya que responde a una naturaleza que todavía no ha sido fragmentada en sus diversos componentes por una consciencia discriminatoria[38]. ¡De ahí lo imponente de su influjo! Es la respuesta inesperada, integral e iluminadora, y cuanto más profundamente se haya metido la consciencia en un callejón sin salida, tanto más operará como una iluminación y una revelación[39].

Por ello, cuando, tras muchos años de ejercicios severísimos y de durísimos esfuerzos por devastar el intelecto racional, la naturaleza misma procura al discípulo aplicado una respuesta —la única correcta—, se torna

posible comprender todo lo dicho sobre el *satori*. A poco que se mire, a nadie se le ocultará la *naturalidad* de la respuesta que se trasluce en la mayoría de las anécdotas zen. De hecho, hasta cierto punto uno puede contemplar incluso con sincera simpatía al discípulo que, como cuenta uno de estos relatos, deseó a su maestro una buena paliza por toda recompensa[40]. ¡Cuán profunda sabiduría se esconde en el *wu* con el que el maestro respondía a la pregunta por la naturaleza búddhica del perro! En todos estos casos, uno solo tiene que tener en cuenta que, por un lado, hay una infinidad de personas que no saben distinguir un chiste espiritual de un sinsentido y, por otro, un buen puñado de gente que está tan convencida de su inteligencia, que durante su vida no se ha topado más que con alcornoques.

De inapreciable valor para comprender el proceso religioso de transformación, el budismo zen difícilmente podría serle de alguna utilidad al hombre occidental. Los presupuestos espirituales de que el zen tiene necesidad no existen en Occidente. ¿Quién confiaría incondicionalmente entre nosotros en un maestro superior y en sus incomprensibles caminos? Veneración semejante por una personalidad humana de orden superior solo se encuentra en Oriente. ¿Quién se gloriaría de prestar crédito a la posibilidad de una experiencia de transformación sin parangón paradójica, hasta el punto, además, de sacrificar años enteros a la persecución sin tregua de meta semejante? ¿Quién, por último, osaría cargar a sus espaldas con la autoridad de una experiencia heterodoxa? A no ser, claro está, que se tratara de alguien de muy poca confianza, de alguien que por motivos tal vez patológicos se llenara la boca dándose importancia. Y sin duda alguien así no podría quejarse de no tener seguidores entre nosotros. Pero si el «maestro» propone una tarea difícil que exige algo más que limitarse a repetirla como un loro, entonces el europeo se llena de dudas, pues a sus ojos la empinada senda de la autorrealización está tan llena de tristeza y de sombras como el Hades.

No pongo en duda que en Occidente se producen también experiencias de *satori*, pues entre nosotros también existen personas que olfatean fines últimos y no omiten ningún esfuerzo con tal de aproximarse a ellos. Pero todas ellas guardarán silencio sobre su experiencia, y no solo por recato,

sino porque saben que todo intento de comunicarla está condenado al fracaso. Nada, en efecto, sale en nuestra cultura al encuentro de esta aspiración, ni siquiera la Iglesia, la administradora de los bienes religiosos. Su verdadera *raison d'être* radica incluso en oponer la más decidida resistencia a toda experiencia originaria, pues esta no puede ser más que heterodoxa. El único movimiento de nuestra cultura que muestra y debería mostrar comprensión por esta aspiración es la psicoterapia. Por ello, no tiene nada de casual que sea precisamente un psicoterapeuta quien suscriba el presente prólogo.

La psicoterapia es en rigor una relación dialéctica entre médico y paciente, un diálogo entre dos totalidades anímicas en el que todo saber no va más allá de una herramienta. La meta es la transformación y, todavía más en concreto, un cambio que, lejos de estar predeterminado, es en realidad impredecible, y cuyo único criterio está representado por la desaparición del egocentrismo del sujeto. Nada de lo ingeniado por el médico puede forzar la aparición de esta experiencia. A lo sumo, el médico puede allanar al paciente el camino para hacerse con la actitud que menos resistencias oponga a la experiencia decisiva. El nada despreciable protagonismo del saber en nuestro método occidental se corresponde con la importancia que la tradicional atmósfera espiritual del budismo reviste en el zen. El zen y sus técnicas solo pudieron brotar en el suelo de la espiritualidad budista, y tienen a esta última por presupuesto inexcusable. Es imposible aniquilar un intelecto racional que nunca ha existido. No se encontrará adepto del zen que provenga de ambientes ignorantes o poco cultivados. De ahí que tampoco sea en exceso infrecuente entre nosotros que la terapia tenga primero que coadyuvar a la génesis de un yo consciente y un intelecto consciente y cultivado antes de que pueda siquiera empezar a pensarse en acabar con una actitud racionalista o egocéntrica. La psicoterapia, además, no se relaciona tampoco con personas que, como los monjes zen, estuvieran dispuestas a realizar cualquier sacrificio por amor a la verdad, sino con los que con frecuencia son los más intransigentes de todos los europeos. Como es natural, las tareas de la psicoterapia son por ello mucho más variadas, y las diversas fases del largo proceso mucho más conflictivas que las del zen.

Por estos y otros muchos motivos, la transferencia directa del zen a Occidente no es recomendable y ni aun posible. Pero a ningún psicoterapeuta que se haya esforzado seriamente por responder a la pregunta por el fin último de su terapia puede dejarle indiferente contemplar el resultado final al que aspira un método oriental interesado en «curar» el alma, es decir, en conducirla a su completud. Como es sabido, en Oriente este problema ha consumido las principales energías de los espíritus más osados durante más de dos milenios, induciendo así a la creación de métodos y doctrinas filosóficas con que solucionarlo que hacen sombra a todos los intentos occidentales de similar naturaleza. Salvo contadas excepciones, nuestros esfuerzos permanecieron anclados en el terreno de la magia (es decir, de los cultos mistéricos, entre los que habría que contar también al cristianismo) o del intelecto (la filosofía, desde Pitágoras a Schopenhauer). Ha sido preciso esperar a esas dos tragedias espirituales que son el *Fausto* de Goethe y el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche para asistir a la irrupción, de momento solo barruntada, de una experiencia de totalidad en nuestro hemisferio occidental[41]. Hoy seguimos todavía sin saber qué es lo que estos dos frutos, los más prometedores del espíritu europeo, significan en último término, hasta tal punto están lastrados por la entera materialidad y sensibilidad de un espíritu que, como el nuestro, ha venido siendo moldeado desde hace ya tanto tiempo por la cultura de la antigua Grecia[42]. Aunque nuestro intelecto ha desarrollado poco menos que hasta la perfección esa facultad con la que el ave de presa divisa al más pequeño roedor desde la eminencia más elevada, en cuanto abandona la búsqueda de su presa y vuelve aunque solo sea el único de sus ojos hacia su interior, a fin de *encontrar al que busca*, es atrapado por la gravedad terrestre y enredado por los *sangskâras* en un mundo de imágenes atropelladas. Es más, se sume en los dolores de un parto demoníaco, que está acechado por todos lados por temores y peligros desconocidos, y amenazado por engañosos reflejos y caminos extraviados y laberínticos. Sobre los audaces pende la amenaza del peor de los destinos: una profunda y abismática *soledad* en la época que llaman suya. ¿Quién conoce los móviles más profundos del «negocio principal», como Goethe bautizara al *Fausto*, o los escalofríos de la «experiencia de Dioniso»? Es preciso leer el *Bardo Todol* en sentido

inverso, tal y como he propuesto ya en una ocasión[43], para poder encontrar un paralelo oriental a los tormentos y catástrofes de la «vía de salvación» occidental a la completud. De ella se trata, y no de buenas intenciones, hábiles imitaciones o acrobacia intelectual. E insinuaciones o fragmentos más o menos grandes de ella son también los servidos a la mesa del psicoterapeuta que se ha liberado de dogmas apresurados y en exceso miopes. Si este último es esclavo de su profesión de fe cuasi biológica, intentará reducir una y otra vez lo que ha visto a una trivialidad ya conocida y, por ende, a un común denominador racional que solo puede satisfacer a quienes se contentan con ilusiones. La mayor de todas las ilusiones, sin embargo, consiste en contentarse con algo. Se alza detrás de toda insatisfacción y frente a todo progreso, y figura entre las cosas más difíciles de vencer. Si el psicoterapeuta ve cómo sus útiles actividades le conceden un paréntesis en el que reflexionar, o se topa, por ejemplo, con la ineludible necesidad de descubrir el juego de sus propias ilusiones, es posible que se le torne cada vez más claro lo vacías, hueras y, sobre todo, antinaturales, que son todas las reducciones racionalistas tan pronto como tropiezan con una realidad viva que pugna por llegar a ser. Pero si sigue la pista de esa realidad, pronto tendrá una idea de lo que significa «abrir aquellas puertas ante las que todos quisieran pasar de largo»*.

Bajo ningún concepto quisiera dar a entender que estoy recomendando o aconsejando nada con lo dicho. Pero ahora que en Occidente se empieza a hablar del zen, considero un deber mostrarles también a los europeos dónde se halla entre nosotros la entrada a esa «larguísima vía» que conduce hasta el *satori*, y cuáles son los obstáculos de que está sembrada esa senda que entre nosotros solo han recorrido unos pocos grandes (acaso como signos de fuego en elevadas montañas que señalan con su luz en dirección a un porvenir de contornos imprecisos). Sería un funesto error suponer que el *satori* o el *samâdhi* podrían alcanzarse en algún lugar por debajo de esas alturas. Las experiencias de totalidad no se contentan con nada que sea inferior o de menor categoría que el todo. Para saber lo que esto significa psicológicamente no son necesarias grandes reflexiones. Basta con tener presente que en cada caso la consciencia es solo una parte de lo anímico en general, por lo que jamás puede encarnar la totalidad anímica: a ella, en

efecto, habría todavía que añadir la indeterminada extensión de lo *inconsciente*. Sin embargo, este último no se deja atrapar con hábiles fórmulas ni exorcizar con axiomas científicos, porque a su ser le son inherentes los rasgos de la fatalidad y porque, en ocasiones, esa realidad inconsciente es incluso la gran fatalidad misma, como el *Fausto* y *Zaratustra* permiten advertir con claridad más que meridiana. La obtención de la completud obliga a arriesgarlo todo. Nadie está eximido de esta condición, y, por este motivo, no existen ni requisitos menos severos, ni sustitutivos, ni compromisos. Puesto que tanto el *Fausto* como el *Zaratustra*, pese al enorme reconocimiento de que son tributarios, rozan los límites de la inteligibilidad, no sería razonable esperar que un público educado que acaba de empezar a oír hablar del lado oscuro del alma pueda formarse una idea precisa de cuál es la constitución espiritual de un hombre que se ha extraviado en los laberintos del *proceso de individuación*, que es como yo he llamado al hecho de alcanzar la propia completud. Uno desenvaina entonces el vocabulario de la patología y se consuela con la terminología de las psicosis y las neurosis, o habla en susurros de un «misterio creador». ¿Pero qué puede crear alguien que casualmente no sea un poeta? En virtud de este malentendido, no han sido pocos los que en los últimos tiempos se han sentido movidos a llamarse «artistas» por propia iniciativa. Como si el «arte» y el «saber hacer» no tuvieran nada que ver entre sí. Si uno no tiene nada en absoluto que «crear», tal vez se cree a sí mismo.

El zen muestra lo mucho que para Oriente significa alcanzar la completud. Podría ocurrir que ocuparse con sus enigmas robusteciera los pusilánimes músculos del europeo o pusiera lentillas a su miopía anímica, ofreciéndole de este modo la oportunidad de disfrutar, aunque solo fuera desde un «pequeño orificio en la pared», de la contemplación de un mundo de experiencias anímicas que hasta entonces yacía envuelto en la niebla. Sea de ello lo que fuere, el resultado no será malo, pues los más timoratos serán protegidos eficazmente de la ruina y de toda transcendencia por la oportuna idea de la «autosugestión»[44]. Pero a los lectores más atentos e interesados me gustaría advertirles de que no deben subestimar la espiritualidad oriental ni figurarse que tras el zen se escondiera algo de

poco valor[45]. En este caso, la credulidad en las palabras, tan celosamente cultivada en Occidente cuando se trata de bienes espirituales orientales, supone una amenaza de orden menor, pues, por fortuna, en el zen no hay tantas palabras incomprensibles como en las doctrinas indias. El zen no se ayuda tampoco de complicadas técnicas *hatha-yoga*[46], cuya naturaleza podría hacer que el europeo, acostumbrado a pensar fisiológicamente, abrigara la engañosa esperanza de que en último término uno puede «sentar» y «respirar» el espíritu. En contrapartida, el zen requiere inteligencia y fuerza de voluntad, como todas aquellas cosas grandes que quieren llegar a ser *reales*.

* D. T. Suzuki, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Rascher, Zúrich, 1939; reed. en 1958. Véase OC 11,13. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. Como indican los mismos autores orientales, el origen [del zen] se encuentra en el «sermón de la flor». En aquella ocasión, el Buddha se limitó a sostener en alto una flor frente a un grupo de discípulos, guardando a la vez un profundo silencio. El único en entender este gesto fue Kasyapa (Sh. Ohazama, *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha/Stuttgart, 1925, p. 3).
2. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 133.
3. *Ibid*., pp. 125 y 129 s.

* K. Nukariya, *The Religion of the Samurai*, Luzac & Co., Londres, 1913, pp. 133 s. [*La religión de los samurai*, Paidós, Barcelona, 2005].

4. Esto es, una edición adaptada o purgada de determinados contenidos.
5. «El zen no es ni psicología ni filosofía» (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Londres, 3 vols., 1927-1934, II, p. 84) [*Ensayos sobre budismo zen*, Kier, Buenos Aires, 1990 ss.].
6. En Sh. Ohazama, *Zen*, p. VIII.
7. Cuando en lo sucesivo trato, pese a ello, de dar ciertas «explicaciones», soy en todo momento consciente de que todo lo que diga sobre el *satori* carece en último término de validez. Pero tenía que hacer el intento arriesgado de forzar las cosas para aproximar nuestro entendimiento occidental a una comprensión, lo cual es una empresa tan difícil que se hace inevitable a cambio atentar a veces contra el espíritu del zen.
8. Cf. *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, ed. de A. Spamer, Jena, 1912, p. 143.
9. W. M. White, *Emanuel Swedenborg. His Life and Writings*, Londres, 1868.
10. «Es indudable que el zen es uno de los bienes espirituales más preciosos y, en más de un sentido, uno de los bienes más notables con los que han sido agraciados los nacidos en Oriente» (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 249).

* Un maestro dijo en una ocasión: «Antes de estudiar el zen, los montes son montes y los ríos, ríos. Tras haber penetrado en la verdad del zen gracias a las enseñanzas de un buen maestro, los montes dejan de ser montes, y los ríos, de ser ríos. Y después de haber conseguido llegar por fin a la verdadera calma, [es decir, tras haber alcanzado el *satori*], los montes vuelven otra vez a ser montes, y los ríos, otra vez a ser ríos» (Suzuki, *op. cit*., p. 12).

11. En *The Religion of the Samurai*, p. 123.

12. *Ibid*., p. 124: «La iluminación supone penetrar en la naturaleza del yo en cuanto tal. En ella la mente (*mind*) se libera de sus falsas concepciones sobre el yo».

13. *Ibid*., p. 132.

14. *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*, ed. de H. Büttner, Jena, 1907, p. 4.

15. *Ibid*., p. 8.

16. El zen cuenta con una imagen similar. En una ocasión en la que preguntaron a un maestro en qué consistía la buddheidad, este respondió: «El fondo de una jarra se ha roto» (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 217). Otra de esas imágenes es la representada por el «saco que revienta» (*ibid*. II, p. 100).

17. Cf. *op. cit*., pp. 220 y 241. El zen es una mirada en la naturaleza original del hombre o el conocimiento del hombre original. Cf. asimismo D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 144.

18. *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, ed. de H. Büttner, 2 vols., Jena, 1917, I, pp. 176 s.

19. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 130.

20. *Ibid*., p. 125.

21. «Ahí está el viejo árbol, sus raíces crecen hacia arriba, sus ramas hacia abajo… Su nombre es *Brahman*, y solo él se llama inmortal» (*Katha-Upanisad*, II, *adhyâya* 6, *vallî* 1 [en *Sacred Books of the East* XV, p. 21]).

22. John of Ruysbroeck, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, p. 47 [citas sin identificar]. No nos equivocaremos al suponer que este místico flamenco, nacido en 1273, no se inspiró para su imagen en textos de origen indio.

23. *Ibid*., p. 51.

24. *Ibid*., p. 57.

25. *Ibid*., p. 62.

26. «Oh Señor, instrúyeme en tu doctrina, basada en la naturaleza de *âtman* de la mente (*self-nature of mind*). Instrúyeme en la doctrina del no-yo», etc. (cita extraída del *Lânkâvatârasûtra*. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 78).

27. Un maestro zen dijo en cierta ocasión: «El Buddha no es otra cosa que la mente (*mind*), o más bien aquel que aspira a contemplarla» (*ibid*. II, p. 104).

28. Gálatas 2, 20: «… yo vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí».

29. De este cambio dice Suzuki: «Se abandona la antigua forma de ver las cosas, y el mundo adquiere un nuevo sentido. Algunos (de los iluminados) declaran que habían vivido engañados o que se habían olvidado de lo que sabían hasta entonces; otros confiesan que hasta ese momento no adivinaban nada de la nueva belleza de la 'brisa refrescante' o de la 'joya resplandeciente'» (*Essays in Zen Buddhism* I, p. 235). Cf. asimismo D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, pp. 123 s.

* *Peregrino querubínico*, J. J. Olañeta, Palma de Mallorca, 1985.

30. «El *satori* es la experiencia individual más íntima» (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 247). Un maestro le dijo a su discípulo: «En realidad no tengo nada que comunicarte. Si lo intentara, todo lo que haría sería darte la oportunidad de que más tarde te rieras de mí. Además, todo lo que tengo que enseñarte me pertenece a mí y jamás llegará a ser tuyo» (*ibid*. I, p. 227). Un monje le dijo a su maestro: «He buscado al Buddha, pero ya no sé qué es lo que he de hacer para proseguir mi búsqueda». «Es como si alguien buscara el buey sobre el que está montado» (*ibid*. II, p. 59). Un maestro dijo en una ocasión: «El entendimiento que no entiende, eso es el Buddha. No hay otro» (*ibid*. II, p. 57).

31. D. T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kioto, 1934.

32. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* II, p. 74.

33. Suzuki (*ibid*. II, p. 46) dice textualmente: «… la consciencia zen tiene que desarrollarse hasta alcanzar la madurez. Una vez que lo haya hecho, se romperá con toda seguridad *en forma de*

satori, *el cual es una mirada que penetra en lo inconsciente* » [cursivas de Jung].

34. La cuarta máxima del zen reza como sigue: penetrar con la mirada en la propia naturaleza y alcanzar la buddheidad (*Essays in Zen Buddhism* I, pp. 7 y 204 ss.). En cierta ocasión en la que un monje solicitó a Hui-nêng que le instruyera, el maestro le dijo: «Muéstrame tu rostro original, el que tenías antes de nacer» (*ibid*. I, p. 210). Un libro japonés sobre el zen afirma: «Si quieres al Buddha, has de penetrar con la mirada en tu propia naturaleza, porque esa naturaleza es el Buddha» (*ibid*. I, p. 219) En el *satori* se revela el «hombre originario» (*ibid*. I, p. 241). Hui-nêng decía: «No pienses ni en lo bueno ni en lo malo, limítate a contemplar tu aspecto original en este momento, el que ya tenías antes de nacer» (*ibid*. II, p. 28).

35. Bodhidharma, el fundador del zen en China, decía: «Para entender la incomparable doctrina del Buddha hay que ejercitarse larga y duramente, soportando lo más difícil de soportar y practicando lo más difícil de practicar. A las personas débiles en fuerza y sabiduría les resulta absolutamente imposible entender nada de esto. Cualesquiera sean sus esfuerzos, fracasarán» (*ibid*. I, p. 176).

36. Más bien que algo puramente complementario.

37. Este «resultar necesario» es una hipótesis de trabajo. Se puede ser de otra opinión, y a veces se es de otra opinión. ¿Son «necesarias», por ejemplo, las ideas religiosas? Eso es algo que solo puede decidirlo el transcurso de la vida individual, es decir, la experiencia del sujeto. No hay aquí criterios abstractos.

38. «Cuando la mente (*mind*) distingue, surge la multiplicidad de las cosas; cuando no distingue, ve las cosas tal y como estas son en verdad» (cita del *Lânkâvatârasûtra*, en D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 88).

39. Hsüan-Tse decía: «Vuestra mente debe ser como el espacio y, sin embargo, no debe aferrarse a la idea de la vacuidad. Entonces la verdad se desplegará en toda su fuerza y sin obstáculos. Toda moción de vuestra voluntad nacerá en un corazón inocente, y vosotros os conduciréis del mismo modo con el sabio y con el ignorante» (*ibid*. I, p. 209).

40. Cf. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 131.

41. Dentro de este contexto tengo también que mencionar al místico inglés William Blake. Cf. la magnífica exposición de Milton O. Percival *William Blake's Circle of Destiny*, Nueva York, 1938.

42. El genio de los griegos coincide con la irrupción de la consciencia en la materialidad del mundo, con lo cual este último se vio despojado de su naturaleza onírica.

43. *Das tibetanische Totenbuch*, ed. de W. Y. Evans-Wentz, Zúrich, ^{6}1960. [Cf. *supra*, «Comentario psicológico al *Bardo Todol*», pp. 57-78].

* *Fausto*, parte I, escena 1.

44. Cf. D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, p. 132.

45. El zen «no es ningún divertimento, sino la tarea más seria de la vida. Ningún cabeza hueca se atreverá jamás a aventurarse en ella» (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 16; cf. también *Die große Befreiung*, p. 76).

46. «Si buscas la buddheidad sentándote con las piernas cruzadas, la matarás. Mientras no te liberes de esta forma de sentarte, nunca llegarás a la verdad», dice un maestro (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, p. 222).

ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA MEDITACIÓN ORIENTAL*

El autor de *Forma artística y yoga*[1], mi amigo Heinrich Zimmer, por desgracia tan prematuramente fallecido, puso de relieve las profundas relaciones existentes entre la arquitectura hierática de la India y el yoga. De hecho, a quien haya tenido la oportunidad de contemplar alguna vez el templo de Borobúdur o los *stûpas* de Barhut y Sânci, le habrá sido muy difícil escapar a la impresión de que aquí estarían operando una mentalidad y una manera de ver las cosas muy diferentes de las europeas, a no ser que ya estuviera familiarizado con ellas gracias a otras muchas impresiones de la vida india. En las innumerables facetas de la desbordante riqueza de la espiritualidad india se refleja una visión interna del alma que la impronta helénica del intelecto europeo empieza juzgando extraña e inaccesible. Nuestro intelecto contempla los objetos, «nuestros ojos —por decirlo en palabras de Gottfried Keller— beben lo que las pestañas retienen del dorado y desbordante torrente del mundo», y nuestros juicios sobre la naturaleza del reino interno se inspiran en la exuberancia de las impresiones externas. En realidad, nosotros llegamos incluso a deducir los contenidos del primero a partir de las segundas, manteniéndonos fieles al principio de que «nada hay en el entendimiento que no haya pasado primero por los sentidos». A juzgar por las apariencias, principio semejante carece de toda autoridad en la India. El pensamiento y las creaciones indias se manifiestan en el mundo de los sentidos, pero no pueden ser deducidos de él. Aun cuando sus expresiones rebosan a menudo una rica sensualidad, en su más profunda

esencia carecen de ella, por no decir que pertenecen al orden de lo *suprasensible*. Los reencarnados en una imagen transfigurada o realista merced a la intervención del poder creador del alma india no son las pasiones humanas, ni los mundos de los sentidos, cuerpos, colores y sonidos, sino un reino inframundano o supramundano de naturaleza metafísica, desde el cual se habrían abierto paso extrañas figuras revistiéndose de una imagen familiar al reino terreno. Cuando se observan con atención las evoluciones de los bailarines de Kathakali, en el sur de la India, nada en sus prodigiosas representaciones permite advertir ni *un solo* gesto natural. Todo es extravagantemente infrahumano o sobrehumano. Los bailarines no caminan, sino que se deslizan, no piensan con la cabeza, sino con las manos, y el mismo semblante humano desaparece tras primorosas máscaras esmaltadas en azul. El mundo que nosotros conocemos no ofrece nada que pueda compararse ni aun de lejos con esta suntuosidad grotesca. Al verla, uno se ve transportado a los dominios del sueño, el único lugar en el que puede haberse topado alguna vez con algo parecido. Sin embargo, lo que sale a nuestro encuentro en Kathakali o en las imágenes de los templos no son criaturas fantasmales, sino figuras que poseen un tenso dinamismo y cuyos más insignificantes detalles se han desarrollado orgánicamente o deben su configuración a leyes bien precisas. No se trata de espectros o de copias de realidades sidas, sino de realidades que *todavía no han sido*, es decir, de realidades en potencia que podrían traspasar los umbrales del ser en cualquier momento.

Todo el que se abandone sin reservas a estas impresiones advertirá muy pronto que para los indios estas figuras no son oníricas, sino reales, y que en nuestro fuero interno todas ellas rozan, con viveza casi aterradora, algo para lo que nosotros no tenemos palabras. Y simultáneamente, conforme más profundamente nos dejemos embargar, nos daremos cuenta de que nuestro mundo sensorial se convierte en un sueño, seguido a continuación por nuestro *despertar* a un mundo de dioses de realidad absolutamente inmediata.

Lo primero que el europeo ve en la India es una corporeidad contemplada externamente. Pero tal cosa no es en absoluto la India que el indio ve, ni tampoco *su* realidad. La realidad, como indica esta misma

palabra en lengua alemana, es lo que *opera**. En nuestro caso, la quintaesencia de lo operante está vinculada con la manifestación del mundo, pero en el caso del indio lo está con el *alma*. El mundo es para él una mera apariencia, y su realidad se aproxima a lo que nosotros llamaríamos un sueño.

La mejor expresión de este extraño contraste con el mundo occidental se encuentra en la práctica religiosa. Nosotros hablamos de edificación y elevación religiosas, y para nosotros Dios es el Señor del universo. Nuestra religión es una religión del amor al prójimo, y en nuestras iglesias de elevadas naves figura un *altar mayor*. La India, en cambio, habla de *dhyâna*, meditación y absorción. La divinidad mora en el interior de todas las cosas y, sobre todo, en el interior del hombre, y el ser humano desvía sus ojos del mundo externo para sumergirlos en el interno. En los antiguos templos indios el altar está enterrado dos o tres metros bajo tierra, y lo que nosotros cubrimos con un pudoroso velo constituye para el indio el más sacrosanto de los símbolos. Nosotros creemos en la acción, el indio, en el ser inmutable. Nuestras prácticas religiosas consisten en oraciones, adoraciones y alabanzas; en cambio, la principal de las prácticas religiosas indias está representada por el yoga, la absorción en un estado que nosotros diríamos privado de consciencia, pero que el indio eleva a la categoría de consciencia suprema. El yoga es, por un lado, la expresión más elocuente de la mente india y, por otro, el instrumento en toda ocasión empleado en la génesis de esa misma mentalidad única en su género.

¿Pero qué es el yoga? Literalmente, la palabra «yoga» significa *poner yugo*, es decir, disciplinar los impulsos anímicos, designados en sánscrito como *klesas*. La aplicación de dicho yugo persigue dominar esas fuerzas por las que el hombre permanece atado al mundo. En la terminología de san Agustín los *klesas* se corresponden con la *superbia* y la *concupiscentia*. El yoga conoce muchas variantes, pero todas ellas aspiran a un mismo fin. Aquí no procederé a su enumeración exhaustiva, por lo que me limitaré a mencionar que, junto a ejercicios rigurosamente psíquicos, existe también lo que se conoce como *hatha-yoga*, una diferente forma de yoga consistente en una suerte de *gimnasia* que en lo esencial se reduce a la práctica de ejercicios respiratorios y a la adopción de posturas corporales especiales. En

la presente conferencia me he propuesto comentar un texto merced al cual es posible familiarizarse en profundidad con los procesos psíquicos del yoga. Se trata de un texto budista escasamente conocido, originalmente escrito en sánscrito pero del que en la actualidad solo se conserva su traducción china. El texto data de 424 después de Cristo y su título, *Amitâyudhyâna-sûtra*, debería ser vertido a nuestra lengua como *Sûtra de la contemplación de Amitâbha*[2]. Este *sûtra* es objeto de un particular aprecio en Japón y forma parte del ámbito de lo que se conoce como el budismo teísta, en el cual figura la doctrina del *âdhibuddha* o *mahâbuddha*, es decir, del Buddha originario, del que emanan los cinco *dhyâni-buddhas* o *dhyâni-bodhisattvas*. Uno de estos cinco Buddhas es Amitâbha, el «Buddha del *Sol poniente* de la luz ilimitada», señor de Sukhâvatî, el reino de la bienaventuranza. Amitâbha es el protector del actual período cósmico, en el cual habría ejercido a su vez su magisterio Sâkyamuni, es decir, el Buddha histórico. Curiosamente, el culto de Amitâbha incluye una suerte de celebración eucarística que se sirve de un pan consagrado. En sus diversas representaciones Amitâbha sostiene en su mano el recipiente con el *néctar de la inmortalidad* o el *agua* sagrada.

El texto da comienzo con la narración de la historia que le sirve de marco, que nosotros limitaremos aquí a un par de apuntes, ya que no reviste un especial interés para nuestro propósito. En ella el príncipe heredero de un reino atenta contra la vida de sus padres, y la reina, que entretanto ha sido encerrada por su hijo en un calabozo, suplica a Buddha que le ayude enviándole a sus discípulos Ânanda y Maudgalyâyana. Buddha accede a su petición y de inmediato ambos comparecen ante ella. Luego se presenta también ante sus ojos Sâkyamuni, el mismo Buddha, el cual le muestra a la reina en una visión los diez mundos a fin de que esta pueda escoger en cuál de ellos desea renacer. La reina elige el reino occidental de Amitâbha, y a continuación el Buddha le instruye en el yoga que le facultará para renacer en él. Tras enumerar una serie de preceptos morales, el texto continúa como sigue:

> Tú y todos los demás seres [a saber, los animados por el mismo propósito] no deberíais tener otra meta que la de generar una visión del reino occidental concentrando vuestros pensamientos. Te preguntarás cómo es posible conseguirlo. Mi deseo es explicártelo. Todos

los seres que no han nacido ciegos disfrutan del sentido de la vista y pueden contemplar la puesta del Sol. Lo primero que debes hacer es sentarte en la postura correcta y dirigir tu mirada hacia occidente, tras lo cual has de prepararte mentalmente para concentrarte y meditar en el Sol. Haz que tu consciencia se centre exclusivamente en él, de tal manera que te sea posible contemplar sin interrupción su imagen por el solo hecho de concentrarte en ella. Dirige tu mirada hacia él cuando esté a punto de ponerse y muestre el aspecto de un tambor suspendido en el cielo. Después de haberlo contemplado así, retén ininterrumpida y claramente su imagen tanto si tus ojos están abiertos como cerrados. Esta visión es la visión del Sol, y esta es la primera meditación.

Como hemos visto ya, el Sol poniente es una alegoría de Amitâbha, el dispensador de la inmortalidad. El texto prosigue diciendo:

Luego has de crear la visión del agua. Dirige tu mirada hacia el agua clara y pura, y consigue que esta imagen permanezca en todo momento clara e inmutable ante ti. No permitas que tus pensamientos se dispersen o extravíen.

Como se ha mencionado ya, Amitâbha es también el dispensador del agua de la inmortalidad.

Después de haber contemplado el agua de esta manera, debes formarte la visión del hielo. Y así como el hielo es reluciente y transparente, así debes también figurarte la aparición del lapislázuli. Tras hacerlo, verás que el suelo se habrá vuelto transparente y luminoso tanto por dentro como por fuera, como si estuviera hecho de lapislázuli. Bajo este suelo de lapislázuli divisarás el estandarte dorado y las siete gemas, diamantes y demás <piedras preciosas> que sirven al suelo de soporte. Este estandarte se extiende en las ocho direcciones del compás, llenando por completo las ocho esquinas de la base. Cada uno de los lados de las ocho direcciones consta de cien gemas, cada gema despide mil rayos, y cada rayo ochenta y cuatro mil colores, los cuales, al reflejarse sobre el suelo de lapislázuli, brillan como mil millones de soles, siendo difícil diferenciar unos soles de otros. Sobre la superficie del suelo de lapislázuli se extienden sogas doradas que se unen formando cruces, y las diferentes secciones están hechas de cordones de siete gemas cada uno, y cada una de las partes es clara y precisa.

Cuando hayas conseguido dar forma a esta visión, deberás meditar sobre sus diferentes componentes uno a uno. Al hacerlo, sus imágenes han de ser todo lo claras que te sea posible, a fin de que en ningún momento desaparezcan o se desvanezcan tanto si tus ojos están abiertos como cerrados. Con excepción de las horas concedidas al sueño, deberías tener siempre presente esta imagen en tu ojo interno. De los que han alcanzado esta visión, se dice que han contemplado vagamente la tierra de la suprema felicidad (Sukhâvatî). Pero los que han alcanzado el *samâdhi* son capaces de verla con toda claridad y precisión. Este estado no puede ser explicado del todo. Esta visión es la visión de la tierra, y esta es la tercera meditación.

Alcanzar el *samâdhi* significa alcanzar un estado en el que la entera realidad del mundo ha sido «absorbida» en el interior. El *samâdhi* es el

octavo sendero del *óctuple sendero*.

A continuación, Buddha describe la meditación sobre los árboles de gemas del paraíso de Amitâbha, y luego la meditación sobre el agua.

> En la tierra de la suprema bienaventuranza hay agua en ocho lagos. En cada uno de ellos el agua está hecha de siete gemas que son dúctiles y complacientes. Su fuente se encuentra en la reina de las gemas [*cintâmani*, la «perla de los deseos»]… El centro de cada uno de esos lagos está ocupado por sesenta millones de flores de loto, cada una de las cuales está hecha de siete gemas. Todas las flores son completamente redondas y tienen el mismo tamaño. El agua que corre entre las flores despide rumores agradables y melodiosos que expresan todas las virtudes perfectas, como el sufrimiento, la inexistencia, la impermanencia y la insustancialidad. Esos rumores expresan también la alabanza de las marcas de la perfección y de las marcas de orden menor que distinguen a todos los Buddhas. De la reina de las gemas [*cintâmani*] fluyen rayos dorados de extremada belleza. Su resplandor se transforma en pájaros que tienen los colores de cien gemas y entonan acordes armoniosos, dulces y deliciosos, alabando la memoria del Buddha, la ley y la comunidad. Esta visión es la visión del agua de las ocho buenas propiedades, y esta es la quinta meditación.

Sobre la meditación en el mismo Amitâbha, la reina es instruida por Buddha como sigue: «Da forma a la visión de una flor de loto sobre el suelo de siete gemas». La flor tiene ochenta y cuatro mil pétalos, cada pétalo ochenta y cuatro mil venas, y cada vena ochenta y cuatro mil rayos, «cada uno de los cuales puede ser distinguido con claridad».

> Luego has de contemplar al mismo Buddha. Te preguntarás cómo. El cuerpo sutil de todos los Buddha Tathâgata [perfectos] está formado por el principio de la naturaleza (*dharma-dhâtu-kâya*, *dhâtu* = elemento), por lo que todos y cada uno de ellos pueden penetrar en la consciencia de todos los seres. Por ello, cuando hayas contemplado a Buddha, tu consciencia poseerá de hecho las treinta y dos marcas de la perfección y las ochenta marcas menores de la distinción que percibes en Buddha. Finalmente, tu consciencia será la que se convierta en Buddha, o, más propiamente, tu consciencia será de hecho Buddha. El océano del conocimiento verdadero y universal de todos los Buddhas tiene su fuente en nuestra propia consciencia y pensamientos. Por ello, debes enderezar con atención indivisa todos tus pensamientos a meditar cuidadosamente sobre el Buddha Tathâgata, el *arhat*, el santo y perfectamente iluminado. Cuando des forma a la visión de este Buddha, lo primero que debes percibir es su imagen, lo que has de hacer tanto si tus ojos están abiertos como cerrados. Contémplalo como un ídolo de oro *jâmbûnada* [el jugo del árbol *jambu*] sentado sobre el loto[3].
>
> Cuando hayas visto a esta figura sedente, tu ojo espiritual se aclarará y estarás en disposición de contemplar clara y nítidamente la belleza del reino de Buddha. Mientras contemples todas estas cosas, hazlo de tal forma que puedas verlas clara y distintamente, con la misma nitidez que la palma de tu mano.
>
> Cuando hayas pasado por esta experiencia, podrás contemplar también a todos los Buddhas de los diez reinos. De los que han practicado esta meditación se dice que han contemplado el

cuerpo de todos los Buddhas. Puesto que han meditado sobre el cuerpo de Buddha, podrán también percibir la mente de Buddha. Es la gran compasión, a la que se da el nombre de mente de Buddha. Gracias a esta compasión universal, sucede que esa mente acoge a todos los seres. Los que hayan practicado esta meditación renacerán tras la muerte en presencia de los Buddhas en una vida diferente, y alcanzarán un espíritu de renuncia con el que se enfrentarán a todas las consecuencias que tras ella se produzcan. Por ello, los que posean la sabiduría deberían reunir sus pensamientos en una cuidadosa meditación sobre el Buddha Amitâyus.

De quienes practican esta meditación se dice que ya no vivirán por más tiempo en un estado embrionario, y disfrutarán de libre acceso a los insignes y maravillosos reinos de los Buddhas. Cuando hayas alcanzado esta visión, debes formarte una imagen de ti misma naciendo en el reino de la suprema bienaventuranza, en la región de occidente, sentada con las piernas cruzadas sobre una flor de loto. Luego fórmate una imagen de la flor cerrándose y volviéndose a abrir. Cuando la flor se abra de nuevo tu cuerpo aparecerá bañado por quinientos rayos de colores. Tus ojos estarán abiertos y podrás contemplar a los Buddhas y *bodhisattvas* llenando el cielo. Escucharás el rumor del agua y el de los árboles, el canto de los pájaros y la voz de los muchos Buddhas.

Luego Buddha les dice a Ânanda y Vaidehî (la reina):

Los que deseen renacer en el paraíso occidental por medio del puro pensamiento deberán empezar por meditar sobre una imagen de Buddha que tenga la altura de dieciséis varas y esté sentado sobre un loto en la superficie del lago. Como se ha dicho anteriormente, el cuerpo real y sus medidas carecen de límites, y son incomprensibles para el intelecto ordinario. Pero gracias a la eficacia de la antigua oración de este Tathâgata, todos los que piensen en él y se acuerden de él alcanzarán su meta.

El texto prosigue diciendo:

Al poner fin Buddha a este discurso, la reina Vaidehî y sus quinientas doncellas, guiadas por sus palabras, pudieron contemplar cómo se extendía el reino de la bienaventuranza en todas direcciones, así como el cuerpo de

Buddha y el cuerpo de los dos bodhisattvas. La reina exultaba de alegría y sus labios alabaron cuanto veía, diciendo: «Jamás contemplé maravillas semejantes». De inmediato fue completamente iluminada y alcanzó el espíritu de la renuncia, y desde ese mismo momento estuvo preparada para soportar todas las consecuencias, fueran las que fuesen. Sus quinientas doncellas se gozaron también en el pensamiento de que a partir de ese instante alcanzarían el conocimiento perfecto, y desearon renacer en esa tierra del Buddha. El Honrado por todo el mundo predijo que todas ellas renacerían allí y que todas sin excepción serían capaces de alcanzar el samâdhi [la paz sobrenatural] de la presencia de los muchos Buddhas.

En un excurso sobre el destino de los no iluminados, Buddha resume la práctica del yoga en los siguientes términos:

> Pero como [el no iluminado] está atormentado por sus sufrimientos, no encontrará tiempo para pensar en Buddha. Un buen amigo le dirá entonces: aun cuando no puedas ejercitarte en el recuerdo de Buddha, pronuncia cuando menos su nombre: «Buddha Amitâyus». Que lo haga con pureza de espíritu y voz constante. Que piense sin interrupción en Buddha hasta completar este pensamiento en diez ocasiones, repitiendo: *Namo (A) mitâyushe Buddhâya* [Veneración al Buddha Amitâyus]. En virtud del mérito reunido al pronunciar el nombre de Buddha, con cada repetición aniquilará sus pecados, que de lo contrario habrían vuelto a enredarlo en los nacimientos y las muertes durante ochenta millones de *kalpas*, y, cuando muera, contemplará un loto dorado, como si el disco del Sol se alzara frente a sus ojos, y en un instante renacerá en Sukhâvatî, el reino de la suprema bienaventuranza.

Tales son los contenidos esenciales de la práctica del yoga que aquí más nos interesan. El texto se divide en dieciséis meditaciones, de las que aquí solo he entresacado algunos fragmentos. Son suficientes, sin embargo, para describir el proceso meditativo que ha de culminar en el *samâdhi*, la suprema felicidad e iluminación.

El ejercicio da comienzo con la concentración en el Sol poniente. En las latitudes australes la intensidad de los rayos emitidos por el Sol crepuscular es aún muy grande, por lo que es suficiente con contemplarlo durante unos segundos para retener una imagen duradera de él. De esta suerte, es posible seguir viendo el Sol durante un buen rato aun después de haber cerrado los ojos. Como es sabido, una de las técnicas hipnóticas consiste en mantener la mirada fija sobre un objeto brillante, como, por ejemplo, un diamante o un cristal. Hay razones para presumir que el hecho de mirar fijamente al Sol

debería tener unos efectos hipnóticos muy similares. Sea como fuere, el objeto del ejercicio no estriba en conseguir un efecto propiamente hipnótico, pues la contemplación persistente debe ir unida a una «meditación» sobre el Sol. Esta última consiste en un reflexionar sobre el Sol, es decir, en captar y tomar consciencia del mismo y, por tanto, de su figura, propiedades y significados. Puesto que los elementos circulares revisten una particular importancia en los pasajes posteriores, también hay motivos para sospechar que el redondo disco solar hace aquí las veces de modelo de las posteriores creaciones circulares de la fantasía. En virtud de su intensidad lumínica, el disco solar serviría asimismo de preparación para la meditación sobre las siguientes visiones resplandecientes. Esta es la manera en que, como dice el texto, tendría que «crearse la visión».

La siguiente meditación, la meditación sobre el agua, ya no se apoya en una impresión sensorial, sino que se ayuda de la imaginación activa para engendrar la imagen de una extensión espejeante de agua. De acuerdo con la experiencia, esta extensión de agua reflejará a la perfección la luz solar. El meditador debe luego figurarse que el agua se transforma en una «superficie helada transparente y luminosa». Por medio de este procedimiento, la luz inmaterial de la imagen del Sol que había subsistido impresionada en la retina es transformada en la materia del agua, y esta, finalmente, en la sólida sustancialidad del hielo. Está claro que lo que con ello se persigue es que la visión cobre concreción y se materialice, y este hecho da paso por su parte a una materialidad de la creación de la fantasía, la cual viene de este modo a reemplazar a la naturaleza física, es decir, al mundo para nosotros familiar. Se crea así *otra realidad*, hecha en cierto modo de sustancia anímica. El hielo, el cual es por naturaleza de color azulado, se transforma ahora en el azul lapislázuli, una creación firme y pétrea, la cual se convierte a su vez en un «suelo» también «transparente y luminoso». Con este suelo ha conseguido crearse un fundamento inmutable y, en cierto modo, absolutamente real. Este suelo azul y transparente es como un lago de cristal que permite que la mirada se interne en sus profundidades a través de sus transparentes estratos.

Dentro de esas profundidades reluce ahora un «estandarte dorado», punto en el que es preciso hacer notar que este término sánscrito, *dhvaja*,

cuenta también entre sus significados con los de «signo» y «símbolo», lo que nos permitiría hablar con los mismos derechos de la aparición de un símbolo. Dado que este símbolo se «extiende en las ocho direcciones del compás», en este pasaje se torna evidente que la base representa un sistema de ocho rayos. Como apunta el texto, el estandarte «rellena en su integridad las ocho esquinas de la base», y el sistema resplandece con la intensidad de «mil millones de soles». La imagen figurada del Sol resplandeciente ha ganado, pues, considerablemente en energía radiante, dilatándose en una fuente de luminosidad ilimitada. La aparición en este instante de las curiosas «sogas doradas» que se distribuyen como una retícula a lo largo del sistema significa probablemente que este último ha sido sujeto y consolidado con su ayuda con el fin de que ya no pueda desmoronarse. Por desgracia, el texto no dice nada en absoluto de la posibilidad de que el método fracase, ni tampoco de los productos de descomposición que se generarían llegado este caso. Lejos, sin embargo, de ser infrecuentes, este tipo de perturbaciones del proceso imaginativo constituyen más bien un fenómeno de regular aparición, como saben todos los iniciados en estas materias. Por ello, para nadie debería ser causa de sorpresa que la visión haya previsto el recurso a las sogas doradas a fin de estabilizar internamente la imagen.

Aunque el texto no lo mencione expresamente, el sistema de ocho rayos es ya el reino de Amitâbha. En su seno florecen árboles maravillosos, como corresponde en todo paraíso que se precie. En el reino de Amitâbha el agua reviste una especial importancia y en correspondencia con el octógono se distribuye en la figura de ocho lagos. Su fuente está representada por una gema central, *cintâmani*, la perla de los deseos, un símbolo de la «joya difícil de alcanzar»[4] y del valor supremo. En el arte chino este símbolo cobra figura en aquella imagen, similar a la Luna, que aparece en un buen número de ocasiones unida al dragón*. Los maravillosos «rumores» del agua consisten en dos pares antitéticos que expresan los dogmas fundamentales del budismo, es decir, «el sufrimiento y la inexistencia, la impermanencia y la insustancialidad», lo que significa que toda existencia es dolorosa, y todo lo que posea la naturaleza de un yo, perecedero. La liberación de estos errores está representada por el no-ser y el no-ser-un-yo.

El rumor del agua viene, pues, a coincidir con el rumor de la doctrina budista en cuanto tal, y el agua con el agua liberadora de la sabiduría o, por utilizar una expresión de Orígenes, con el *aqua doctrinae*. La fuente de estas aguas, la perla sin par, es el Tathâgata, es decir, el mismo Buddha. Por ello, lo que sigue a continuación es la reconstrucción imaginativa de la imagen de Buddha, siendo precisamente al emprenderse dicha reconstrucción cuando se alcanza a conocer que, en realidad, Buddha no es otra cosa que la psique del absorto en la meditación, es decir, que la psique del yogui, del meditador en cuanto tal. Así, no es solo que la figura de Buddha brote de la «propia consciencia y pensamientos», sino que el alma que crea esas imágenes mentales *es el mismo Buddha*.

La figura de Buddha se sienta sobre el loto circular en el centro del reino octogonal de Amitâbha. Buddha se distingue por la gran compasión con la que «acoge a todos los seres» y, por consiguiente, también al meditador. En otros términos, el ser intimísimo que es Buddha ocupa el primer plano de la visión, revelando ser el verdadero yo del meditador. Este último alcanza por fin a experimentarse a sí mismo como lo único que existe, la consciencia suprema que Buddha mismo es. Para alcanzar esta meta final ha sido necesario un entero camino de laboriosos ejercicios mentales de reconstrucción, pues solo a su través era posible liberarse de la ciega consciencia del yo, responsable de la dolorosa ilusión del mundo, y alcanzar ese otro polo anímico en el que el universo es abolido como una ilusión sin sustancia.

Nuestro texto está lejos de ser una mera pieza de museo literaria, pues está vivo en esta y otras muchas formas en el alma del indio, y penetra su vida y pensamientos hasta en sus más insignificantes detalles, esos mismos detalles de los que el europeo se siente tan alejado. No es acaso el budismo, sin embargo, el que modela y educa ese alma, sino el yoga. El budismo es él mismo un retoño del espíritu del yoga, de mayor antigüedad y universalidad que la reforma histórica de Buddha. Con este espíritu debe contraer amistad por las buenas o por las malas todo el que aspire a comprender desde dentro el arte, la filosofía y la ética indias. Nuestras pautas de comprensión habituales, acostumbradas a partir de lo externo, fracasan en este punto

debido a su desconsoladora incompatibilidad con la esencia de la espiritualidad india. En especial, me gustaría dejar constancia de mis recelos frente a esos frecuentes intentos por imitar y remedar afectadamente las prácticas orientales. Por lo común, todo lo que sale de ahí no es más que un embrutecimiento particularmente artificioso de nuestro intelecto occidental. Por supuesto, reconozco que si alguien consiguiera renunciar a Europa por entero, hasta el punto de no ser realmente otra cosa que un yogui, con todas las consecuencias, éticas y prácticas, que semejante decisión acarrearía, y estar sentado en la postura del loto sobre una piel de gacela a la sombra de un polvoriento árbol *banyan*, hasta poner fin a sus días en el más perfecto anonimato, no me quedaría otra que concederle que habría entendido el yoga a la india. Pero quien no pueda hacer tal cosa, no debe tampoco dárselas de entendido. Esta persona ni puede ni debe renunciar a su intelecto occidental. Lo que ha de hacer es agudizarlo al máximo, para de este modo entender sin afectación ni imitaciones, de una manera honesta, todo lo que nuestro intelecto puede entender del yoga. Dado que los misterios del yoga significan para el indio tanto o más que los misterios de la fe cristiana para nosotros, y dado que nosotros no dudaríamos en salir al paso de todo el que, viniendo de un país exótico, pretendiera hacer mofa de nuestro *mysterium fidei*, tampoco nosotros deberíamos menospreciar las extrañas ideas y prácticas indias y tenerlas por errores absurdos. De hacerlo así, nos cerraríamos todas las vías para llegar a comprenderlas de la forma adecuada. En Europa, no obstante, hemos llegado ya bastante lejos en este sentido, pues los contenidos espirituales del dogma cristiano se nos han desvanecido en un grado considerable en una niebla racionalista e ilustrada; y es que resulta muy difícil apreciar en lo que vale lo que ni se conoce ni se comprende.

Si lo que queremos es entender, esto es algo que solo puede suceder a la europea. Está claro que con el corazón pueden entenderse muchas cosas, pero con frecuencia el intelecto se ve entonces en dificultades para acomodar sus formulaciones a su paso y conferir a lo entendido la expresión que se merece. Y aunque no hay duda de que es posible comprender con la cabeza y en particular con el intelecto científico, en esta clase de ocasiones es el corazón el que de vez en cuando se queda rezagado.

De ahí que unas veces tengamos que confiar lo uno, y otras veces lo otro, a la amistosa colaboración del público. Empecemos, pues, por intentar localizar o tender con la cabeza esos ocultos puentes que deberían permitirnos entender el yoga de una manera europea.

Con este fin hemos de tener presente una vez más la serie de símbolos ya mencionada, pero en esta ocasión dirigiendo nuestra atención a su *significado*. El Sol, el elemento con el que aquella daba comienzo, es la fuente del calor y de la luz, así como el centro incuestionable de nuestro mundo visible. Por ello, como dispensador de vida, el Sol ha venido siendo, por así decirlo, siempre y en todo lugar, la divinidad o, por lo menos, una de sus imágenes. Incluso en el mundo de representaciones cristiano constituye una de las alegorías más populares de Cristo. La segunda de las fuentes de la vida, sobre todo en las naciones meridionales, es el agua, la cual, como es sabido, ocupa también un lugar destacado entre las alegorías cristianas, tal y como permiten apreciar, por ejemplo, la figura de los cuatro ríos del paraíso y la fuente que brotaba del costado de la montaña del templo, que fue comparada con la sangre de la herida del costado de Cristo. Dentro de este contexto, recordaré también la conversación de Cristo con la samaritana junto al pozo (Juan 4, 5 ss.) y los ríos de agua viva que corren del seno de Cristo (Juan 7, 38). Meditar sobre el Sol y el agua despertará sin duda ninguna estas o similares asociaciones en el meditador, haciendo que este vaya poco a poco trasladándose desde el primer plano de la manifestación visible a su trasfondo, es decir, al *sentido espiritual escondido* tras los objetos de la meditación. Con ello, el meditador es transportado a la esfera psíquica en la que el agua y el Sol son despojados de su objetividad física, convirtiéndose en símbolos de contenidos anímicos, es decir, en imágenes de la fuente de vida que mana en el alma individual. Nuestra consciencia, en efecto, no se crea a sí misma, sino que brota de profundidades desconocidas. La consciencia despierta de forma paulatina en el niño, y despierta cada mañana de las profundidades del reposo en un estado inconsciente. Es como una criatura que fuera alumbrada cada madrugada por el sustrato originario de lo inconsciente. De hecho, un examen más detenido del proceso consciente descubre que la consciencia no solo es influida por lo inconsciente, sino que brota incluso constantemente de su

seno en forma de innumerables ocurrencias espontáneas. La meditación sobre el significado del Sol y el agua equivale, por tanto, a una suerte de descenso a la fuente anímica y, en último término, a lo inconsciente en cuanto tal.

Hay aquí, sin embargo, una diferencia entre las mentes occidental y oriental. Se trata de esa diferencia con la que nos hemos encontrado ya, es decir, la que separa a los altares elevado y soterrado. Occidente persigue siempre elevarse, Oriente, en cambio, absorberse o ensimismarse. La realidad externa, con su espíritu de gravedad y pesantez, parece atrapar con mucha más intensidad y energía al europeo que al indio. Aquel busca por ello elevarse sobre el mundo, mientras que este retorna gozoso a las profundidades maternales de la naturaleza.

A partir de aquí, al igual que la contemplación cristiana, por ejemplo en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, pone a trabajar a todos los sentidos con el fin de captar la imagen sagrada con la máxima concreción posible, el yogui solidifica también ese agua objeto de su contemplación en lo que primero es una superficie de hielo y, acto seguido, de lapislázuli, haciéndose así con lo que él mismo denomina un «suelo» firme. El yogui procura a su visión, por así decirlo, un cuerpo sólido. Con ello comunica al reino interno, es decir, a las figuras de su mundo anímico, una realidad concreta que ocupa el lugar del mundo externo. Pero, de entrada, lo único que el yogui contempla es una superficie espejeante de color azul, similar, por ejemplo, a la de un lago o un océano, los cuales son también en nuestros sueños uno de los símbolos más corrientes de lo inconsciente. Pues bajo la superficie especular del agua se ocultan profundidades desconocidas que son oscuras y misteriosas.

Como el texto apunta, la piedra azulada es *transparente*, lo que significa que la mirada del meditador es capaz de penetrar en las profundidades del misterio anímico. Allí, el meditador divisa lo que antes no era posible ver, es decir, lo que era inconsciente. Puesto que el agua y el Sol son las fuentes de la vida física, en tanto que símbolos ambos expresan el esencial misterio vital de lo inconsciente: en el estandarte, es decir, en el símbolo divisado por el yogui bajo el suelo de lapislázuli, este contempla en cierto modo una figura de la fuente de la consciencia, la cual era hasta ese momento

invisible y, al parecer, carecía de forma. A juzgar por las apariencias, lo inconsciente habría cobrado figura a través de la *dhyâna*, es decir, de la absorción y el ensimismamiento contemplativos. Es como si la luz de la consciencia, la cual habría dejado de iluminar los objetos del mundo sensorial externo, resplandeciera ahora en la oscuridad de lo inconsciente. Si el mundo de los sentidos y las ideas sobre el mismo se extinguen por entero, el reino interno gana en contrapartida en nitidez.

En este punto el texto oriental pasa por alto un fenómeno psíquico que para el europeo se convierte en fuente de infinitas dificultades. Si uno de nosotros intentara desterrar las representaciones del mundo exterior y vaciar su mente de todo lo externo, lo primero que haría sería convertirse en víctima de sus fantasías subjetivas, las cuales no guardan ninguna relación con los contenidos de nuestro texto. Las fantasías no gozan de buena reputación. Son fútiles y carecen de valor, por lo que son rechazadas como estériles y sin sentido. Las fantasías son los *klesas*, es decir, esos impulsos desordenados y caóticos a los que el yoga se esfuerza precisamente por «poner yugo». Los *Ejercicios espirituales* persiguen idéntico objetivo, y sin duda ambos métodos tratan de tener éxito colocando al meditador frente al objeto de la contemplación, es decir, mostrándole esa imagen en la que debe concentrarse con el fin, precisamente, de que desaparezcan todas esas fantasías supuestamente sin valor. Ambos métodos, tanto el occidental como el oriental, tratan de alcanzar su meta en línea recta. No abrigo la intención de poner en duda sus posibilidades de éxito allí donde la práctica de la meditación discurra intramuros de un marco en gran medida religioso. Pero fuera de esos muros lo común es que las cosas no funcionen, o incluso que desemboquen en resultados deplorables. La iluminación de lo inconsciente, en efecto, se salda de entrada con el ingreso del meditador en la esfera de su caótico inconsciente personal, en cuyo seno se alberga todo lo que uno es aficionado a olvidar y bajo ninguna circunstancia desearía confesarse a sí mismo o a otros o tener siquiera por real. De ahí que uno piense que la mejor manera de salir bien librado consista en abstenerse de internarse en ese callejón a poco que pueda evitarlo. Lo cierto, sin embargo, es que todo el que obre de este modo tendrá también para siempre vedado el paso al otro lado y en ningún caso alcanzará siquiera a divisar el más leve

resplandor de las luces prometidas por el yoga. Solo quien atraviese esa oscuridad podrá albergar la esperanza de que proseguirá de algún modo hacia adelante. Por este motivo, estoy por principio en contra de la adopción acrítica de las técnicas del yoga por parte de los europeos, pues sé muy bien que lo que esperan obtener con ellas es llegar al otro lado de su oscuro callejón de un solo salto. Y un comienzo semejante carece por completo tanto de sentido como de interés.

Aquí reside también el motivo profundo de que nosotros (con la excepción de la muy reducida aplicación de los *exercitia* jesuitas) no hayamos inventado nada que pueda ser comparado con el yoga. La fealdad de nuestro inconsciente personal nos inspira el más profundo de los horrores. Por ello, al europeo le resulta mucho más grato decirles a los otros de qué modo tendrían que hacer las cosas. No nos entra en absoluto en la cabeza que para mejorar el conjunto es preciso empezar por el individuo y, en definitiva, por uno mismo. Muchos piensan que dirigir la mirada hacia el interior sería poco menos que un negocio de mentes enfermizas. «Se vuelve uno melancólico», llegó incluso a asegurarme en cierta ocasión un teólogo.

Acabo de decir que nosotros no hemos inventado nada que pueda ser comparado con el yoga. No es del todo cierto. En correspondencia con nuestros prejuicios europeos, entre nosotros ha florecido una psicología médica que se ocupa con especial atención de los *klesas*. La llamamos «psicología de lo inconsciente» y en la dirección inaugurada por Freud esta psicología ha reconocido la importancia del lado oscuro de la mente humana y su influjo sobre la consciencia, involucrándose así con este problema. Esta psicología se ocupa justamente de aquello que nuestro texto pasa por alto y da por solucionado. El yoga conoce muy bien la existencia del mundo de los *klesas*, pero el naturalismo de su religión ignora el *conflicto moral* que estos últimos entrañan para nosotros. Un dilema ético nos separa de nuestra sombra. El espíritu indio brota de la naturaleza. El nuestro, contra ella.

El suelo de lapislázuli es opaco a nuestros ojos porque antes es necesario contestar a la pregunta por el *mal en la naturaleza*. A esta pregunta puede dársele una respuesta, pero sin duda no mediante insulsos argumentos racionalistas ni verborrea intelectual. La responsabilidad ética del individuo

puede ofrecer una respuesta válida. Pero no hay ni recetas ni licencias. La única solución consiste en pagar hasta el último céntimo. Entonces es cuando el suelo de lapislázuli puede volverse transparente. Nuestro *sûtra* presupone, pues, que el mundo de sombras de nuestras fantasías personales, es decir, de nuestro *inconsciente personal*, ha sido atravesado ya, y a partir de ahí prosigue su camino describiendo una figura simbólica que empieza por causarnos una profunda extrañeza. Se trata de una imagen geométrica radial que ha sido dividida en ocho partes, es decir, de lo que se conoce como una ogdóada, un grupo de ocho elementos. Su centro está ocupado por un loto sobre el cual se sienta Buddha, y la experiencia decisiva consiste en darse cuenta de que, en definitiva, Buddha y el meditador son uno, momento en el que los nudos del destino que habían sido atados al comienzo de la historia que servía de marco a nuestro *sûtra* son por fin desanudados. La estructura concéntrica del símbolo es una expresión evidente de la concentración suprema, a la cual solo es posible acceder tras haberse apartado y desviado el interés, en los términos antes descritos, de las impresiones del mundo de los sentidos y las representaciones ligadas a los objetos, llevando de este modo al extremo la absorción en el trasfondo de la consciencia. El mundo de la consciencia, su ligazón a los objetos e incluso su mismo centro, el yo, se desvanecen, y su lugar es ocupado por el cada vez más infinito resplandor del reino de Amitâbha.

Lo que esto significa psicológicamente es que, tras el mundo de los impulsos y las fantasías personales —o, si se quiere, bajo él—, se extiende un estrato inconsciente aún más profundo, el cual, en contraste con el caos desordenado de los *klesas*, presenta un grado incomparable de orden y armonía, y, en contraste con la *multiplicidad* de todas esas «impurezas», representa la *unidad* omniabarcante del *bodhimandala*, el círculo mágico de la iluminación.

Llegados aquí, ¿qué tiene que decir nuestra psicología de esta constatación india, en la que estaría afirmándose la existencia de un inconsciente suprapersonal y universal que en cierto modo haría acto de presencia al tornarse transparente la oscuridad de nuestro inconsciente personal? La psicología moderna sabe que nuestro inconsciente personal no es más que un estrato superficial que se asienta sobre un sustrato de muy

diferente naturaleza, al que designa como *inconsciente colectivo*. Esta designación obedece a que, a diferencia de nuestro inconsciente personal y de sus contenidos puramente personales, las imágenes de este sustrato inconsciente aún más profundo poseen un carácter marcadamente *mitológico*, es decir, coincidente tanto en su forma como en su contenido con el de aquellas representaciones universales y originarias que subyacen a los relatos de la mitología. Dichas imágenes no poseen una naturaleza personal, sino enteramente suprapersonal, por lo que son comunes a todos los seres humanos. De ahí que sea posible demostrar su presencia en las leyendas y en los mitos de todos los pueblos y épocas, pero también en individuos aislados que carecen de toda familiaridad con la mitología.

Al demostrarse capaz de probar científicamente la existencia de un estrato uniforme y aún más profundo de lo inconsciente, la psicología occidental ha llegado de hecho tan lejos como el yoga. En sí, los motivos psicológicos de cuya existencia nos ha dado prueba la exploración de lo inconsciente constituyen, es cierto, una multiplicidad. Sin embargo, esta última culmina en una disposición concéntrica o radial que ocupa sin lugar a dudas el centro o la esencia de lo inconsciente colectivo. Debido a las notables coincidencias existentes entre los descubrimientos del yoga y los resultados de la investigación psicológica, para aludir a este símbolo central he optado por el término sánscrito *mándala*, es decir, «círculo».

Llegados aquí, no dudo de que se me preguntará cómo es en absoluto posible que la ciencia haya llegado a semejantes conclusiones. Responderé que para ello son posibles dos caminos. El primero sería el *histórico*. Si examinamos, por ejemplo, el método introspectivo de la filosofía medieval de la naturaleza, observaremos que, con el fin de simbolizar el principio central, aquella volvió una y otra vez a servirse del círculo, en la mayoría de los casos dividido en cuatro partes, y que al hacerlo se apoyó de forma manifiesta en esas alegorías eclesiásticas de la cuaternidad de que dan testimonio las innumerables representaciones del *Rex gloriae* acompañado por los cuatro evangelistas, los cuatro ríos del paraíso, los cuatro vientos, etcétera.

El segundo sería el *empírico-psicológico*. En un determinado estadio del tratamiento terapéutico, los pacientes dibujan ocasionalmente de forma

espontánea este tipo de mándalas, bien porque sueñan con ellos, bien porque, de pronto, experimentan la necesidad de compensar su desorden psíquico con la representación de una unidad ordenada. Este proceso fue vivido también, por ejemplo, por nuestro santo nacional, el beato Nicolás de Flüe, y su resultado final puede todavía admirarse en la visión de la Santísima Trinidad de la iglesia parroquial de Sachsel. El hermano Klaus confirió un orden a su espeluznante visión, la cual supuso para él una auténtica conmoción, ayudándose de las ilustraciones circulares del librito de un místico alemán[5].

¿Pero qué es lo que nuestra psicología empírica tiene que decir del Buddha entronizado en el loto? En buena lógica, el entronizado en el centro del mándala occidental tendría que ser Cristo, y, como acaba de decirse, así discurrían efectivamente las cosas entre nosotros durante la Edad Media. Pero nuestros modernos mándalas, cuya espontánea aparición podemos observar en un gran número de individuos en ausencia de toda intervención o presupuesto externos, no dan cabida a ninguna figura de estas características, y todavía menos a un Buddha entronizado sobre el loto. En cambio, no es raro que en su lugar hagan aparición una cruz isósceles o incluso la inconfundible insinuación de una esvástica. No es mi deseo, empero, discutir aquí esta cuestión, a no dudarlo de extraordinario interés[6].

Los mándalas cristiano y budista presentan una diferencia sutil, pero gigantesca. En la contemplación el cristiano no dirá jamás: «*Yo* soy Cristo», sino que, haciendo suyas las palabras de Pablo, confesará: «Y yo vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gálatas 2, 20). En cambio, nuestro *sûtra* afirma: «Conocerás que eres Buddha». En rigor, la confesión es la misma en los dos casos, pues el budista solo alcanza este conocimiento siendo *anâtman*, es decir, tras haberse despojado de su yo, pero la formulación de ambas confesiones está separada por una infinita distancia: el cristiano llega a su meta en Cristo, el budista conoce que es Buddha. El cristiano, en efecto, procede del mundo perecedero y egocéntrico de la consciencia. El budista, en cambio, sigue reposando sobre el fundamento eterno de la naturaleza interna, cuya unidad con la divinidad o el ser universal vuelve a salir a nuestro encuentro en otras confesiones indias.

* La presente conferencia fue dictada en la Sociedad Suiza de Amigos de la Cultura Oriental, en Zúrich, Basilea y Berna, entre los meses de marzo y mayo de 1943. Más tarde fue publicada con el título arriba reseñado en las *Mitteilungen* de dicha Sociedad (Sankt Gallen, 1943) V, pp. 33-53, y a continuación en *Simbología del espíritu* (Rascher, Zúrich, 1948). Véase OC 11,14. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Frankfurter Verlags-Anstalt, Berlín, 1926.

* En el original la frase completa reza como sigue: *Wirklichkeit ist, wie das deutsche Wort besagt, das was wirkt*. El autor llama la atención del lector sobre el hecho de que en alemán el sustantivo «realidad» (*Wirklichkeit*) se deriva del verbo *wirken*, cuyo significado es «operar», «obrar». *Wirken* puede también significar «surtir efecto», «ser eficaz». [*N. del T.*]

2. *Sacred Books of the East* XLIX, 2, pp. 161 ss.

3. Jambunadî es el nombre que recibe el río formado por el jugo del fruto del árbol *jambu*. El río Jambunadî rodea el monte Meru y regresa una vez más al árbol.

4. Cf. *Transformaciones y símbolos de la libido* [nueva ed.: *Símbolos de transformación* (OC 5, § 248)] y otros lugares.

* Cf. *Psicología y alquimia* (OC 12), figura 61.

5. Cf. A. Stöckli, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Benzinger, Einsiedeln, 1933 [OC 11, § 474 ss.].

6. El lector podrá consultar las necesarias indicaciones en *Psicología y religión* [OC 11, § 136 ss.].

SOBRE EL SANTÓN HINDÚ*

Años llevaba ya Zimmer interesándose por el *maharsi* de Tiruvannâmalei, y en la primera pregunta que me hizo a mi regreso de la India su nombre, el del más reciente de los santos y sabios del sur de la India, fue el primero en aflorar a sus labios. Ignoro si mi amigo pensó que había cometido un pecado imperdonable o, por lo menos, incomprensible, no yendo a conocer a Sri Ramana. Mi sensación fue la de que *él* difícilmente habría omitido dicha visita, hasta tal punto era vivo su interés por la vida y el pensamiento del santo. Tal cosa no supuso ninguna sorpresa para mí, ya que yo sabía lo profundamente que Zimmer había llegado a penetrar en el espíritu de la India. Por desgracia, su deseo más ardiente, contemplar la India con sus propios ojos, nunca se vio cumplido, y una de las oportunidades que tuvo para ello se vio frustrada en el último momento, antes del estallido de la guerra mundial. En contrapartida, su visión de la India fue tanto más grandiosa. A lo largo de nuestra colaboración, si Zimmer hizo posible que yo atesorara un caudal inestimable de conocimientos sobre el alma oriental no fue únicamente a través de sus profundos conocimientos de erudito, sino, sobre todo, merced a su genial penetración en el significado de la mitología hindú. Por desgracia, la vieja sentencia que dice que los predilectos de los dioses mueren prematuramente se cumplió también en su caso. Y todo lo que ahora podemos hacer es lamentarnos por la pérdida de un espíritu que supo traspasar las fronteras de su especialidad y, volviendo sus ojos a la humanidad, hacerle a esta entrega del feliz obsequio de sus «frutos inmortales».

Desde los albores del tiempo, el depositario de la sabiduría mitológica y filosófica ha venido estando encarnado en la India por el «santo», designación occidental que sin duda no reproduce en su integridad la esencia y las manifestaciones de su paralela figura oriental. Esta figura encarna el espíritu de la India y sale sin cesar a nuestro encuentro en la literatura. Por ello, no es de extrañar que Zimmer mostrara un apasionado interés por la última y la mejor reencarnación de este tipo de la fenomenología humana en Sri Ramana. En este yogui Zimmer observaba un cumplido avatar de esa figura, a la vez legendaria e histórica, que lleva ya peregrinando cientos y miles de años por el tiempo: el *risi*, es decir, el vidente o filósofo.

Es muy probable que hubiera debido ir a hacerle una visita a Sri Ramana. Pero me temo que si regresara a la India para subsanar mi error, volvería otra vez a pasarme lo mismo. Una vez más, pese a la unicidad e irrepetibilidad de este hombre sin duda importante, me sentiría incapaz de reunir el valor necesario para conocerle en persona. De lo que dudo es precisamente de que sea irrepetible: Sri Ramana es un tipo, un tipo que fue y será. Y este es el motivo por el que no necesité ir a visitarle. Le vi en todos los rincones de la India: en la imagen de Ramakrishna, en sus discípulos, en los monjes budistas y en una infinidad de figuras distintas de la cotidianidad hindú. Las palabras de su sabiduría son el *sous-entendu* de la vida anímica hindú. En este sentido, Sri Ramana es seguramente un *hominum homo*, un verdadero «hijo del hombre» de la tierra hindú. Sri Ramana es «auténtico» y, yendo todavía más lejos, un «fenómeno», lo que la óptica europea consideraría un ejemplar único en su género. Pero en la India Sri Ramana es el más blanco de los puntos de una superficie blanca (de la que si se menciona su blancura es porque también hay superficies negras). En general, es tanto lo que uno ve en la India, que al final ya solo tiene ojos para muy pocas cosas, y la enorme variedad de paisajes y de hombres despierta la nostalgia por las cosas verdaderamente sencillas. Esta sencillez también se da: penetra como un perfume o como una melodía la vida anímica de la India, y permanece en todas partes igual a sí misma, pero nunca de una forma monótona, sino encarnándose en infinitas variaciones. Para conocerla basta con leer una *upanisad* o un par de diálogos de Buddha.

Lo que allí resuena, resuena en todas partes, habla por millones de ojos, se expresa en infinidad de gestos, y no hay ni una sola aldea ni una sola calle donde no se encuentre ese árbol de amplias ramas a cuya sombra el yo hace esfuerzos por abolirse y ahogar el mundo de los seres innumerables en el Todo y el Uno universal. Durante mi estancia percibí esta llamada con tal intensidad, que estuve a punto de no poder resistirme a su poder de convicción. Y así fue como llegué a tener la seguridad de que nadie sería capaz de transcenderla, y menos que nadie el sabio hindú. Pues si Sri Ramana hubiera dicho algo que no armonizara con esta melodía o hubiera pretendido saber algo que estuviera más allá de ella, el iluminado estaría en cualquier caso equivocándose. Este sencillo argumento, el menos fuera de lugar bajo el sofocante calor del sur de la India —si el santo está en lo cierto, se limitará a entonar las viejas verdades de la India; si entona otras, ya no podrá estarlo—, me permitió abstenerme de visitar Tiruvannâmalei sin que tuviera que arrepentirme de mi decisión.

La insondabilidad de la India se cuidó de que el santo saliera pese a todo a mi encuentro —y, además, en una figura más provechosa para mí—, sin que hubiera ido a visitarlo: en Trivandrum, la capital de Travancore, tropecé por casualidad con un discípulo del *maharsi*. Era este un hombre modesto cuyo *status* social equivaldría al de uno de nuestros maestros de primaria, y me recordó vivamente al zapatero de Alejandría que (en la narración de Anatole France) era presentado a san Antonio por el ángel como un ejemplo de una todavía mayor santidad. Como él, mi santito disfrutaba frente al santo de la ventaja de tener que alimentar a una numerosa prole y garantizar con muchos sacrificios que el mayor de sus hijos pudiera cursar estudios. (Aquí no divagaré sobre la cuestión de si todos los santos son siempre sabios y, a la inversa, todos los sabios necesariamente santos, sobre la cual no estará de más mencionar que merece dudas a más de uno). Sea como fuere, encarnada en este espíritu discreto, gentil y animado por una piedad infantil, salió a mi encuentro una persona que, por una parte, había absorbido con la máxima devoción la sabiduría del *maharsi* y, por otra, superaba a su maestro por haber tenido, más allá de toda inteligencia y santidad, que «beber también del mundo». Confieso que le estoy sumamente agradecido a este encuentro, ya que no podría haberme

sucedido nada mejor. El santísimo y sapientísimo despertaba en mí aproximadamente el mismo interés que el fósil de un raro ejemplar de dinosaurio: a pesar de toda su rareza nunca conseguiría hacerme llorar. ¿Qué decir, en cambio, de la extravagante contradicción entre el ser liberado de la *mâyâ* en el *âtman* cósmico y la debilidad amorosa que hunde fértil sus muchas raíces en la negra tierra para seguir entonando por los siglos de los siglos la eterna melodía hindú del tejerse y destejerse del velo? Esa contradicción sí lograba cautivarme, porque ¿cómo sería siquiera posible contemplar la luz sin las sombras, o percibirse el silencio sin el ruido, o alcanzarse la sabiduría sin la locura? La experiencia de la santidad es sin duda la más embarazosa. A Dios gracias, mi hombre no era una cumbre que brillara sobre oscuros abismos, ni un estremecedor capricho de la naturaleza, sino únicamente un santito, un ejemplo de que sabiduría, santidad *y* humanidad pueden «convivir en buena armonía», instructiva, deliciosa, conmovedora, pacífica y pacientemente, sin espasmos ni exclusivismos, sin llamar en absoluto la atención, sin ninguna clase de sensacionalismos, sin necesidad de una oficina de correos particular, pero siendo cultura asentada sobre lo antiquísimo bajo el suave rumor del viento marino de las palmeras que se mecen, sentido en la deslizante fantasmagoría del ser, liberación en la atadura, victoria en la derrota.

Sapientísimos y santísimos, me temo, tienen su verdadero lugar en la literatura, y en ella no debe cuestionarse su gloria. Lao Tse se lee de manera estupenda e insuperable en el *Tao te ching*. Lao Tse junto con su bailarina en la ladera occidental de la montaña, festejando el atardecer de la vida, resulta ya algo menos edificante. Por razones que a nadie se le escaparán, componérselas con el cuerpo desaseado del santísimo es poco menos que imposible, especialmente si uno no puede por menos de pensar que la belleza es una de las cosas más hermosas de cuantas Dios ha creado.

Es hermoso leer los pensamientos de Sri Ramana. Quien lo haga, se encontrará allí con la India en su estado más puro, es decir, con el hálito de una eternidad transcendente y arrebatada al mundo, un cántico que tiene ya miles de años y que, como el canto de los grillos en las noches de verano, resuena en millones de seres. Esta melodía se eleva sobre un único y grandioso motivo, el cual, a la vez que oculta su monotonía en miles de

polícromos reflejos, rejuvenece eternamente en la mente hindú, y del que el mismo Sri Ramana sería su más reciente encarnación: el drama de la antítesis e indisoluble unión entre el *ahamkâra* (el «hacedor del yo», es decir, la consciencia del yo) y el *âtman* (el sí-mismo o no-yo). El *maharsi* llama también al *âtman* el «yo del yo», lo cual es más que sintomático, pues la experiencia del sí-mismo es la experiencia del sujeto del sujeto, del auténtico sustrato viviente y el guía de un yo que (errabundo) aspira a hacer suya aquella autonomía cuyo vislumbre agradece justamente al sí-mismo.

Este conflicto tampoco le resulta desconocido al occidental. Para él está representado por la relación del hombre con Dios. Como he podido comprobar por propia experiencia, la India moderna ha hecho suyos en gran medida los modismos europeos. «Sí-mismo» —o *âtman*— y Dios son en lo esencial sinónimos. Solo que desviándose en cierta medida del occidental «hombre y Dios», esta antítesis o identidad se expresa aquí como sigue: «yo y sí-mismo». A diferencia del concepto «hombre», «yo» es un concepto inequívocamente *psicológico*, al igual —añadiríamos *nosotros*— que «sí-mismo». Por ello, nosotros nos inclinaríamos a suponer que en la India el problema metafísico «hombre y Dios» se habría visto desplazado a un plano psicológico. Si examinamos las cosas más de cerca, sin embargo, observaremos que no es así, y que los conceptos hindúes «yo» y «sí-mismo» no son en realidad psicológicos, sino —bien puede decirse— tan metafísicos como «hombre y Dios». El hindú carece en la misma medida que nuestro lenguaje religioso de una perspectiva crítica del conocimiento. El hindú es aún «prekantiano». Esta complicación es ignorada por el hindú, como lo es también entre nosotros en un gran número de ocasiones, y por este motivo en la India no existe una psicología en el sentido que para nosotros tiene este término. La India es «pre-psicológica». Dicho de otro modo, cuando la India habla del «sí-mismo», da por supuesta su existencia. Esto es algo que la psicología *no* hace. Con ello, la psicología no niega en modo alguno la existencia de ese dramático conflicto, pero se reserva para sí la pobreza o la riqueza de ignorarlo todo sobre el sí-mismo. Sin duda, nosotros conocemos toda una particular y paradójica fenomenología del sí-mismo, pero somos conscientes de que estamos describiendo con recursos

limitados una entidad desconocida y expresándola en estructuras psíquicas de las que no sabemos si se adecuan o no a la naturaleza de su objeto.

Esta reserva crítica nos aleja de aquello que denominamos «sí-mismo» o «Dios». La ecuación sí-mismo = Dios sería para el europeo un escándalo. Por ello, como las manifestaciones de Sri Ramana y de otros muchos ponen de manifiesto, dicha ecuación es una afirmación específicamente oriental, a la que la psicología tan solo puede añadir que proponer una distinción semejante transciende con mucho su ámbito de competencias. En términos psicológicos, lo único que cabe afirmar es que el hecho «sí-mismo» presenta una sintomatología religiosa, al igual que ese ámbito de aseveraciones ligado a la designación «Dios». Aunque el fenómeno religioso del «rapto» desborda por completo el ámbito de la crítica del conocimiento en virtud de su inconmensurabilidad —propiedad que compartiría con todas las demás manifestaciones emocionales—, para bien o para mal del hombre pensante el impulso humano por conocer termina una y otra vez por imponerse con obstinación, contumacia e incluso necesidad «ateas» y «luciferinas». Por ello, más tarde o más temprano la persona que haya sufrido ese rapto se enfrentará críticamente con él y tratará de liberarse de sus argollas emocionales a fin de poder dar cuenta de lo sucedido. Si al hacerlo procede con sangre fría y de manera concienzuda, descubrirá una y otra vez que por lo menos una parte de su experiencia responde a una muy limitada y humana *interpretación* de los hechos, tal y como, por ejemplo, le pasó a Ignacio de Loyola con la visión de la serpiente de los muchos ojos: el santo, en efecto, consideró primero que la visión era de origen divino, pero más tarde la atribuyó a una intervención del Diablo[1]. Para el hindú es evidente que, en tanto que sustrato fontanal anímico, el sí-mismo es indistinguible de Dios, pues en la medida en que el ser humano se ha absorbido en su *âtman*, no solo pasa a estar contenido en Dios, sino a identificarse plenamente con él. Sri Ramana, por ejemplo, es contundente a este respecto. Sin duda alguna, esta ecuación es el resultado de una *interpretación*, al igual que interpretación es también concebir el sí-mismo como el «sumo bien» o la meta que pone fin a todo deseo, a pesar de que la fenomenología de esta experiencia no permita albergar la más mínima duda de que estas características se hallan *a priori* presentes y constituyen un

componente inseparable del rapto. Pero tampoco esto evitará que el intelecto crítico se pregunte por la validez de este tipo de atributos. Sea como fuere, es difícil saber de qué manera podría el intelecto responder a esta pregunta, ya que carece de todos los criterios para hacerlo. Lo que acaso pudiera oficiar de tal se vería, en efecto, sometido por su parte una vez más a la pregunta crítica por su validez. Lo decisivo en este caso reside siempre en la preponderancia del hecho psíquico.

La *meta* de las prácticas orientales es idéntica a la de la mística occidental. La única diferencia estriba en el desplazamiento del centro de gravedad del yo al sí-mismo y del hombre a Dios, lo que significa que el yo se desvanece en el sí-mismo y el hombre en Dios. Es evidente que, o bien Sri Ramana ha sido realmente absorbido por su *âtman*, o bien ha aspirado cuando menos seriamente a disolverse en él a lo largo de toda su vida. Los *Ejercicios espirituales* delatan hallarse al servicio de una similar aspiración al insistir en subordinar hasta donde sea posible nuestro principal «inmueble», ser un yo, a su posesión por Cristo. El contemporáneo de más edad de Sri Ramana, Ramakrishna, muestra la misma actitud en relación con el sí-mismo, pero en su caso el dilema entre el yo y el *âtman* parece arrojar unos perfiles más definidos. Mientras que Sri Ramana, aun mostrando una «comprensiva» tolerancia hacia la vocación mundana de sus discípulos, no duda en seguir contemplando en la disolución del yo la verdadera meta del entrenamiento espiritual, Ramakrishna da muestra de una mayor reserva en relación con este asunto. Ramakrishna, ciertamente, insiste en afirmar que «mientras subsista el egoísmo, ni el conocimiento (*jñâna*) ni la liberación (*mukti*) serán posibles, y nacimientos y muertes se perpetuarán sin fin»[2]. Pero, pese a ello, no tiene otro remedio que reconocer la fatal tenacidad del *ahamkâra*: «¡Cuán pocos son los capaces de alcanzar la unión (*samâdhi*)! *Raras veces es posible*[3]. Discute cuanto quieras, distingue sin cesar: *sin que puedas evitarlo, este yo regresará una y otra vez a ti*[4]. Derriba hoy el álamo; cuando despiertes por la mañana, habrá reverdecido de nuevo»[5]. Ramakrishna llega tan lejos que en ocasiones sus palabras parecen insinuar la indestructibilidad del yo: «Si al final veis que no sois capaces de destruirlo, tratadlo al menos como ‘yo, el servidor’»[6]. Frente a esta concesión, Sri Ramana es decididamente el más radical, es

decir, el más conservador a la luz de la tradición espiritual hindú. Siendo incluso mayor que él, Ramakrishna es en realidad el más moderno de los dos, hecho que sin duda obedece a que fue mucho más intensa y profundamente influido por la mentalidad occidental que Sri Ramana.

Si concebimos el sí-mismo como la quintaesencia de la completud anímica (es decir, como la totalidad arrojada por la suma de lo consciente y lo inconsciente), el sí-mismo pasará *de hecho* a representar algo así como la meta de la evolución anímica, una meta que transciende todas las creencias y expectativas conscientes. El sí-mismo es el contenido de un proceso que por regla general discurre incluso por vías alejadas de la consciencia y delata únicamente su presencia influyendo en cierto modo a distancia sobre ella. Adoptar una actitud crítica ante este proceso natural nos permite plantearnos una serie de preguntas que la ecuación sí-mismo = Dios excluye desde un principio. Esta fórmula muestra que su verdadera meta ético-religiosa estriba de una manera clara en la disolución del yo en el *âtman*, tal y como prueban con carácter ejemplar la vida y el pensamiento de Sri Ramana. Lo dicho sigue teniendo validez en el caso de la mística cristiana, la cual solo se diferenciaría en rigor de la filosofía oriental por servirse de una distinta terminología. De los dos casos se sigue como consecuencia inmediata la minusvaloración y abolición del hombre psicosomático (de la carne viviente y del *ahamkâra*) en aras del pneumático. Sri Ramana, por ejemplo, alude a su cuerpo como «este leño de aquí». A diferencia de él, y a la vista de la compleja naturaleza de la experiencia (emoción + interpretación), el punto de vista crítico deja las cosas tal y como estaban, es decir, no resta nada de su importancia al protagonismo de la consciencia del yo, pues sabe muy bien que sin *ahamkâra* no habría nadie en absoluto que tuviera noticia de suceso semejante. Sin el yo personal del *maharsi*, el cual, como nos dicta la experiencia, es inseparable del «leño» (= cuerpo) a él perteneciente, nunca hubiera existido un Sri Ramana. Incluso si prestáramos nuestro asentimiento a las palabras del *maharsi* y admitiéramos que quien ahora habla por su boca ya no es su yo, sino el *âtman*, su cuerpo y la estructura psíquica de su consciencia seguirían siendo los únicos que posibilitarían un diálogo. Sin el hombre físico y psíquico, todo lo

impugnable que se quiera, el sí-mismo pierde toda su objetividad, tal y como apuntara ya Angelus Silesius:

Sé que sin mí Dios no puede vivir ni siquiera un instante;
si soy aniquilado, él ha de entregar el espíritu necesariamente.

Tanto el carácter por el cual el sí-mismo constituye *a priori* una meta como el impulso a realizarla persistirán, como ya se ha dicho, incluso sin el concurso de la consciencia. Pero así como ni este impulso ni aquel carácter pueden ser negados, tampoco es posible prescindir de la consciencia del yo. Esta última da también a conocer sus exigencias imperiosamente, y con suma frecuencia algunas de ellas son difícilmente conciliables —si es que lo son en absoluto— con las necesidades de la autorrealización. En realidad, es decir, con la salvedad de unas pocas excepciones, la entelequia del sí-mismo consiste en una senda de compromisos sin fin en la que este y el yo han de encontrar un mutuo y laborioso equilibrio, si se quiere que las cosas tengan un final feliz. Por ello, en su sentido más profundo, un excesivo inclinarse de la balanza en una u otra dirección no es con frecuencia sino un ejemplo de cómo no han de hacerse las cosas. Por supuesto, tal cosa no significa que en los casos en que su aparición obedezca a causas naturales los extremos sean *eo ipso* calamitosos. Seguramente, haremos un uso adecuado de ellos siempre que intentemos desentrañar su significado, cosa para la que afortunadamente nos dan oportunidad con bastante frecuencia. Mantenidos a buen recaudo, los hombres excepcionales son siempre un regalo de la naturaleza, un regalo que nos enriquecerá y ampliará las fronteras de nuestra consciencia, a condición, eso sí, de que no permitamos que nuestro *buen juicio* naufrague. El rapto puede ser un verdadero don de los dioses o un aborto del infierno. La desmesura a él inherente colinda siempre con el desastre, incluidos aquellos casos en los que el eclipse de la consciencia ligado al rapto ofrece la apariencia de ser la antesala misma de la obtención de los valores supremos. Nuestra ganancia solo será verdadera y duradera de ir unida a la ampliación y acrecentamiento de nuestra sensatez.

Por desgracia, de no tratarse de una trivialidad, no se encontrará una sola afirmación filosófica o psicológica a la que no pueda dársele de inmediato la vuelta. Por ello, haciendo de la reflexión un fin en sí mismo no conseguiremos otra cosa que limitarnos —cuando no naufragar en una babel de extremos caóticos—, y no parando de movernos con tal de estar en movimiento como sea, embruteceremos nuestro intelecto. Todas las cosas necesitan de la existencia de sus opuestos para no desvanecerse en el no ser. El yo necesita del sí-mismo, y a la inversa. Las cambiantes relaciones entre estas dos grandes magnitudes arrojan un campo de experiencias que la introspección oriental ha cultivado en un grado prácticamente inalcanzable para Occidente. La filosofía de Oriente, tan infinitamente distinta de la nuestra, supone para nosotros un regalo de inestimable valor, pero «para llegar a ser dueños de ella, lo primero que tenemos que hacer es heredarla». Las palabras de Sri Ramana, el último obsequio que nos legara la incomparable pluma de Zimmer, vuelven otra vez a resumir lo que de más noble ha reunido la mente hindú en el terreno de la introspección en el curso de los milenios, y la vida y la obra del *maharsi* ilustran una vez más la intimísima aspiración de los pueblos hindúes en pos de la causa última liberadora. He dicho «una vez más», porque la India está a punto de dar ese funesto paso que hará de ella un *Estado* y supondrá su ingreso en esa comunidad de naciones cuyos principios rectores contemplan cualquier cosa en su programa menos el «recogimiento» y la paz del alma.

Las naciones orientales corren el peligro de asistir a la rápida desaparición de sus bienes espirituales, reemplazados además por sustitutivos a los que no siempre puede contarse entre las mejores creaciones de la mente occidental. Por ello, en fenómenos como Ramakrishna y Sri Ramana cabe muy bien ver la aparición de dos profetas modernos que desempeñarían la misma función compensatoria para con su pueblo que los profetas del Antiguo Testamento para con las «apostasías» de Israel. Lejos de no ser nada más que un recuerdo de la milenaria cultura espiritual de la India, Ramakrishna y Sri Ramana la encarnan en toda su amplitud, advirtiéndonos así con gesto grandioso del peligro de que las novedades de la civilización occidental y su radical compromiso materialista, técnico y comercial con el mundo presente sepulten en el

olvido las necesidades del alma. La codicia política, social y espiritual que revoluciona el alma del occidental con una pasión aparentemente insaciable se extiende también incontenible por Oriente, amenazando con incubar funestas consecuencias. No solo en la India, sino también en China se ha asistido ya al ocaso de muchas cosas en las que las almas habían vivido y prosperado hasta ahora. La exteriorización de la cultura puede poner fin a un buen número de lamentables situaciones cuya desaparición es sin duda deseable y necesaria, pero la experiencia nos enseña que todos estos progresos se ven acompañados por pérdidas en el terreno de la cultura anímica que suponen un precio a todas luces demasiado alto. Nadie duda de que es mucho más cómodo vivir en una casa saneada y bien amueblada, pero con ello todavía no se ha contestado ni a la pregunta de *quién* sería el morador de esta casa ni a la de si su alma se gozará también en el mismo orden y limpieza que esa mansión concebida para cubrir sus necesidades externas. Sabemos por experiencia que el hombre que reconoce en ellas las necesidades más importantes nunca se conformará con lo imprescindible y buscará en todo momento la forma de acrecentarlas y satisfacerlas con cada vez mayor sofisticación, dos cosas que, fiel a sus prejuicios, tratará siempre de localizar en el exterior. Al hacerlo, sin embargo, este hombre olvida siempre que, por grandes que sean sus éxitos exteriores, interiormente sigue siendo el mismo, por lo que, de tener *un solo* automóvil en lugar de dos, como la mayoría de sus vecinos, persistirá en lamentarse de su pobreza. Evidentemente, son muchas las maneras en que cabe mejorar y embellecer las circunstancias externas de la vida humana, pero todas estas mejoras y adornos pierden su importancia en la medida en que el hombre interior no es capaz de acompasar sus pasos a los suyos. Es indudable que satisfacerse con lo «necesario» constituye una fuente de felicidad que no debe ser menospreciada, pero el hombre interior plantea toda una serie de necesidades que van más allá y que no pueden ser satisfechas con bienes externos. Y cuanto menos se escuche a esta voz por hallarse sumido en la persecución de las delicias de este mundo, tanto más se convertirá el hombre interior en la causa de una inexplicable desdicha y una incomprensible infelicidad en medio de circunstancias vitales que deberían hacer esperar todo lo contrario. La exteriorización se transforma en un

sufrimiento incurable, porque nadie puede entender a qué podría obedecer que él mismo sea la causa de su propia desdicha. Lejos de sorprenderse de su propia insaciabilidad, todo el mundo ve en ella un derecho sacrosanto, y nadie se para en ningún momento a pensar en que la pobreza de su dieta espiritual desembocará al final en gravísimos trastornos para su equilibrio. Tal es la enfermedad que padecen los occidentales, quienes además no descansarán hasta haber contagiado al mundo entero con su propio y codicioso desasosiego.

La sabiduría y la mística orientales tienen por ello mucho que decirnos pese a hablar su propio e inimitable lenguaje. Ambas deberían hacer que recordáramos los bienes similares que posee nuestra cultura y que nosotros hemos olvidado ya, y dirigir nuestra atención a aquello que hemos dejado a un lado por insignificante, es decir, el destino mismo del hombre interior. La vida y la doctrina de Sri Ramana no solo revisten importancia para los hindúes, sino también para los occidentales. No son un mero *document humain*, sino un mensaje de advertencia para una humanidad que corre el peligro de perderse en su propia inconsciencia y falta de autocontrol. De ahí que, a poco que agucemos nuestra vista, el hecho de que el último escrito de Zimmer justamente nos traslade, a modo de testamento, la vida y la obra de un moderno profeta hindú que de tan impresionante manera ilustra el problema de la transformación anímica, no sea en último término ninguna casualidad.

* Introducción al libro de Heinrich Zimmer *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharsi aus Tiruvannamelei*, Rascher, Zúrich, 1944. Véase OC 11,15. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. Al respecto cf. asimismo 1 Juan 4, 1: «… no os fiéis de cualquier espíritu, antes bien, examinad si los espíritus son de Dios».
2. Palabras del maestro [citas sin identificar].
3. Las cursivas son mías.
4. Las cursivas son mías.
5. H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst*, p. 85.
6. *Ibid*.

PRÓLOGO AL *I CHING**

Escribir este prólogo ha sido para mí muy grato, porque al desempeñar esta tarea no solo estaba accediendo a los deseos de la traductora de la edición del *I Ching* de Wilhelm, sino cumpliendo también un acto de piedad hacia mi difunto amigo Richard Wilhelm. Wilhelm era profundamente consciente de la importancia cultural de su traducción y presentación del *I Ching*, las cuales carecen de parangón en Occidente, y yo me siento también obligado a hacer cuanto esté en mi mano para contribuir a su divulgación en el mundo de habla inglesa.

Si el *Libro de las mutaciones* fuera una obra popular, no necesitaría introducción. Pero el *I Ching* no solo está lejos de ser popular, sino que se halla también bajo la sospecha de albergar una colección de fórmulas mágicas y, en consecuencia, de resultar, por un lado, difícilmente inteligible y carecer, por otro, totalmente de valor. La traducción de Legge, perteneciente a la serie de los *Sacred Books of the East* al cuidado de Max Müller, contribuyó en muy poco a acercar el libro a la mentalidad occidental[1]. Wilhelm hizo por ello un esfuerzo todavía mayor por facilitar la comprensión del simbolismo del texto, con frecuencia sumamente oscuro. Mi amigo contaba con este fin con la ventaja de haber puesto en práctica durante años las singulares técnicas de este libro oracular, lo cual le había brindado, como es natural, una oportunidad para desarrollar una intuición con la que captar el sentido vivo del texto muy distinta de la que le habría brindado por sí sola una traducción más o menos literal.

Debo a Wilhelm valiosísimas aclaraciones tanto sobre el complicado problema del *I Ching* como sobre la evaluación práctica de los resultados

alcanzados. Yo mismo llevaba ya más de dos décadas ocupándome de esta técnica oracular, la cual encerraba a mi juicio un considerable interés desde un punto de vista psicológico, y cuando me encontré por primera vez con Wilhelm, a principios de los años veinte, estaba ya bastante familiarizado con ella. Pero, pese a ello, para mí fue toda una experiencia ver trabajar a Wilhelm y poder observar con mis propios ojos cuál era su evaluación práctica de los resultados. Para mi entera satisfacción, pude comprobar que mis conocimientos sobre la psicología de lo inconsciente me prestaban utilísimos servicios.

Como no entiendo el chino, solo me había sido posible acercarme al *I Ching* desde una perspectiva práctica, y la única cuestión para mí importante era la relacionada con la aplicabilidad y fiabilidad del método. Al ser un perfecto ignorante en cuestiones sinológicas, el abstruso simbolismo de estas «fórmulas mágicas» no hubiera podido interesarme demasiado. En mi caso no era posible que me preocuparan las dificultades filológicas del texto, sino única y exclusivamente los frutos psicológicos del método utilizado en el *I Ching*.

En su día Wilhelm vino a alojarse unos días con nosotros en Zúrich, y aprovechando la ocasión le pedí que elaborara un hexagrama sobre el estado de nuestra Sociedad Psicológica. La situación no tenía secretos para mí, pero Wilhelm lo ignoraba absolutamente todo al respecto. Para mi sorpresa, el diagnóstico fue absolutamente correcto, al igual que el pronóstico, que describía un hecho que no tardó en producirse y que yo mismo no había sido capaz de prever. Sea como fuere, en aquel momento el resultado no me extrañó demasiado, ya que para entonces yo mismo había reunido toda una serie de notables experiencias sirviéndome de este método. Al comienzo me valía de la técnica, un tanto prolija, de los cuarenta y nueve tallos de aquilea[2]; más tarde, después de haberme familiarizado un tanto con el funcionamiento del método, me era suficiente con la técnica oracular de las monedas, de la que en lo sucesivo hice uso en una gran cantidad de ocasiones. Con el paso del tiempo descubrí que por lo general se daban, si se me permite expresarlo así, ciertas relaciones entre la situación en cuestión y el contenido del hexagrama. Este hecho es sumamente curioso, y de acuerdo con nuestras ideas habituales, con

excepción de lo que denominamos coincidencias casuales, no debería producirse. No obstante, debo hacer notar que, a pesar de nuestra confianza en las leyes naturales, nuestras relaciones con el concepto de azar pecan un tanto de liberales. ¡Cuántos son los fenómenos psíquicos que llamamos «casuales» y que para el experto serían cualquier cosa menos una casualidad! Recordaré únicamente todos esos casos en los cuales una persona se equivoca al leer una palabra o al pronunciarla, o se olvida momentáneamente de ella, y en los que, como Freud se encargó ya de demostrar, no hay nada en absoluto de casual. Por ello, me inclino a observar con escepticismo los aciertos supuestamente casuales del *I Ching*. De hecho, creo incluso que el número de aciertos manifiestos asciende a unos porcentajes que superan con mucho el ámbito de lo probable. A mi juicio, con lo que aquí nos enfrentamos no es con casualidades, sino con regularidades.

La pregunta es entonces la siguiente: ¿De qué modo sería posible probar la verdad de esa regularidad? En este punto me veo obligado a decepcionar al lector: probar algo así es sumamente difícil, si no imposible, y a mi modo de ver más bien lo segundo que lo primero. A una óptica racionalista de las cosas esta confesión tiene que parecerle una absoluta catástrofe, y tras ella solo me queda esperar el reproche de que habría obrado con gran ligereza al decir que la situación y el hexagrama concuerdan de una manera regular. En realidad, yo mismo tendría que hacerme ese reproche, si no fuera porque una larga experiencia práctica me ha enseñado cuán difícil o cuán imposible es demostrar nada en según qué cuestiones psicológicas. Tratándose de realidades un tanto más complicadas de la vida práctica, ponemos fin al asunto basándonos en ideas, afectos, sentimientos, intuiciones, convicciones, etc., de cuya justificación o acomodación a las circunstancias no resulta posible aportar ni una sola prueba «científica», y, sin embargo, todos los implicados pueden darse por satisfechos con la solución. Por lo general, las situaciones psicológicas habituales en la práctica presentan un grado de complejidad tal que un examen «científico» y satisfactorio de las mismas resulta sencillamente inviable. Lo máximo que se puede esperar es un cierto grado de probabilidad, y ello únicamente si los afectados, además de conducirse todo lo honestamente que pueden, dan también muestras de

buena voluntad. ¿Pero cuándo somos del todo honestos, y cuándo obramos con la mejor de las voluntades? El mayor grado de honestidad y buena voluntad que podemos conseguir llega únicamente hasta donde alcanza nuestra consciencia. Sin embargo, lo que somos a la vez en lo inconsciente escapa a nuestro control. Así, nuestra consciencia se tiene por honrada y voluntariosa, pero lo inconsciente sabe tal vez algo más, es decir, que nuestras aparentes honestidad y buena voluntad no son más que una fachada tras la que se ocultan sus contrarios. Debido a la existencia de lo inconsciente no es posible efectuar una completa descripción de una persona o una situación psicológica, y, por ello, en realidad tampoco es posible demostrar nada de esta naturaleza. En ocasiones, la presencia de una enorme cantidad de material empírico permite demostrar estadísticamente lo probable de ciertos fenómenos perfectamente delimitados[3]. Pero tratándose de situaciones psicológicas individuales, irrepetibles y en extremo complejas, no hay prácticamente nada que demostrar, porque, de acuerdo con su naturaleza, ninguna de ellas alberga nada que se acomode a una repetición experimental. Entre estas situaciones únicas e irrepetibles se cuenta el oráculo del *I Ching*. Como en todas las demás ocasiones de este estilo, aquí se depende también de que algo se manifieste como probable o como improbable. Supongamos, por ejemplo, que alguien se haya resuelto a poner en práctica un plan cuidadosamente meditado, pero que de pronto haya tomado consciencia de que, al dar este paso, ciertos intereses de otras personas podrían verse lesionados. De decidirse en este momento de vacilación por consultar al oráculo, este podría brindarle, entre otras, la siguiente respuesta (hexagrama 41*):

Una vez concluidos los negocios, acudir pronto allí
no es un error.
Pero se debe considerar
hasta dónde es lícito mermar a los demás.

En tales circunstancias, y aun a pesar de que entre la respuesta del oráculo y las vacilaciones de su consultante se da una inequívoca correspondencia, es de todo punto imposible *demostrar* que esta sentencia

tenga algo que ver con la situación psicológica del consultante. A partir de aquí este es libre, bien de sorprenderse de que lo afirmado por el hexagrama concuerde tan admirablemente con su situación, bien de concluir que esta aparente coincidencia responde únicamente a la casualidad, bien de negar que se dé una concordancia en absoluto. En el primer caso, acudirá al segundo de los versos, donde leerá:

Emprender algo trae desventura.
Sin mermarse a sí mismo
puede uno acrecentar a los demás.

Entra dentro de lo posible que el consultante admita la sabiduría de esta conclusión, pero también que la pase por alto por considerar que no reviste ninguna importancia. En el primer caso, pensará que lo sucedido no puede responder a la casualidad; en el segundo, que *tiene que* tratarse de una casualidad, o incluso, por último, que un hecho como este carece en absoluto de significado. Pero en ninguno de los dos casos se puede demostrar nada, y, por ello, este prólogo ha sido escrito únicamente para quienes están inclinados a otorgarle un cierto crédito a este singular procedimiento.

Aunque este tipo de coincidencias «literales» no son raras, están lejos de constituir una mayoría. Las relaciones son con frecuencia más sutiles o menos directas, y exigen que se les conceda un crédito todavía mayor, especialmente en aquellos casos en los que la situación psicológica de partida no está demasiado clara, es decir, cuando las cosas son confusas o solo se tiene de ellas una percepción unilateral. En tales circunstancias, hay ocasiones en las que —si el consultante se muestra dispuesto a observar su situación desde otro prisma— es posible percibir una relación más o menos simbólica con el hexagrama. Me expreso con cautela de forma intencionada porque mi intención no es transmitir la impresión de que tenga que establecerse una conexión *à tout prix*. Este tipo de artificios no merecen la pena y no desembocan más que en insanas especulaciones. El método está abierto a la desconfianza. De ahí que no sea el adecuado para personas inmaduras, infantiles y juguetonas, ni tampoco para naturalezas

intelectualistas y racionalistas, pero sí para personas meditativas y reflexivas a quienes les gusta reflexionar sobre lo que hacen y les sucede, lo cual nada tiene que ver con cavilaciones hipocondríacas. Esto último se correspondería con un abuso de carácter mórbido de la reflexión. El *I Ching* no se sirve de demostraciones y resultados cual carta de recomendación. No se alaba a sí mismo y tampoco sale solícito a nuestro encuentro; como un fragmento de naturaleza aguarda a ser descubierto. No ofrece ni sabiduría ni poder, pero parece ser el libro adecuado para los amantes —si es que los hay— del autoconocimiento y de la sabiduría del pensamiento y la acción. El *I Ching* no promete nada, por lo que no necesita afirmar nada, y en ningún caso es responsable de que alguien extraiga de él falsas conclusiones. El método aspira a ser tratado con cierta inteligencia. La estupidez, como es sabido, no es ningún arte.

Supongamos, pues, que el libro no es una colección de absurdos y que lo que el consultante cree descubrir en él no responde a la pura sugestión. Pues bien, nuestro espíritu occidental, educado en la filosofía y las ciencias naturales, se sentirá con todo, y pese a que se haya concedido crédito a esta hipótesis de forma voluntaria, seriamente inquietado por la experiencia de los hechos. Después de todo uno estaría obligado, suponiendo que estuviera mínimamente dispuesto a admitir que ahí dentro se esconde algo, a enfrentarse con el hecho intolerable de que una situación psicológica pueda cobrar expresión en la distribución arbitraria de 49 tallos de aquilea o en la caída igual de arbitraria, o todavía más arbitraria, de unas monedas, así como con la circunstancia de que lo haga con tal intensidad como para que se torne visible incluso una relación con sentido. Para nuestro intelecto occidental, habituado a usos mentales muy distintos, esta consecuencia es inaudita, por lo que nadie tendrá dificultades en comprender que nuestra mente rechace de plano semejante posibilidad. Por supuesto, entra dentro de lo posible pensar que alguien que conociera a fondo los hexagramas efectuara «inconscientemente» una selección tan hábil como para que los tallos se distribuyeran en la forma conveniente. Pero tratándose del oráculo de las monedas, esta hipótesis, en sí ya bastante audaz, está condenada al fracaso, porque en este caso entran en liza un número demasiado grande de condiciones externas añadidas (la naturaleza del soporte, el rodar de las

monedas, etc.) como para que cupiera admitir, dentro al menos de nuestros esquemas habituales de pensamiento, que hubiera podido hacerse valer una tendencia psíquica. Si hay algo de cierto en el método, es preciso admitir que existe un inesperado paralelismo entre los sucesos psíquicos y los físicos. Esta idea puede ser *shocking*, pero no es en absoluto nueva, pues a fin de cuentas constituye la única hipótesis que cabe barajar en el caso de la astrología y, sobre todo, en el de los modernos horóscopos caracterológicos, aun cuando estos se basen más bien en el tiempo que en la actual posición de los astros. El tiempo mismo, en efecto, es determinado y medido por vías físicas. Si los horóscopos caracterológicos estuvieran en general en lo cierto (cosa que no cabe descartar del todo), no serían más dignos de asombro que la capacidad de un buen catador para deducir con seguridad del carácter de un vino su región, su ubicación (el viñedo) y su añada, es decir, toda una serie de cosas que el inexperto juzgaría en principio muy difícilmente deducibles. Pero un buen astrólogo puede también decirme, tan solo echándome un vistazo, cuál es mi ascendente y qué posición adoptaron el Sol y la Luna el día de mi nacimiento. El paralelismo psicofísico del fenómeno que constituiría la base de los oráculos del *I Ching* no sería, por ello, sino otro aspecto de ese proceso que hay que situar también a la base de la astrología, si se atribuye algún sentido al diagnóstico astrológico del carácter. Es indudable que las personas interesadas en la astrología son muchas, y es también indudable que son naturalezas reflexivas e interesadas en la psicología a quienes esta ocupación brinda ocasión para realizar todo tipo de descubrimientos. También aquí es muy breve la distancia que separa el uso del abuso.

Me excedería con mucho de mis competencias como científico si quisiera dar respuesta a todas estas preguntas. Lo único que puedo decir es que todo el que consulta al oráculo actúa como si se diera un forzoso paralelismo entre los sucesos internos y los externos, entre lo psíquico y lo físico, así como que, al atribuir siquiera el más insignificante de los significados a su consulta, se ha pronunciado ya a favor de esta posibilidad. Mi actitud ante este tipo de cosas es pragmática, y los venerados maestros que me han persuadido de lo práctico y útil de esta forma de conducirse han sido la psicoterapia y la psicología médica. En ningún otro lugar, en efecto,

se ha de contar con tantas incógnitas como en este terreno, y en ningún otro sitio se acostumbra uno antes a aplicar lo que se demuestra eficaz, a pesar de no tener en ningún momento ni la más mínima idea del porqué de su eficacia. Uno asiste a inesperadas curaciones obradas por terapias sospechosas y cosecha inesperados fracasos valiéndose de métodos que creía probados. Al explorar lo inconsciente se tropieza con cosas curiosísimas, de las que un racionalista se aparta con pudor para afirmar después que no ha visto nada. La vida derrocha irracionalidad, y este hecho me ha enseñado a no rechazar nunca nada, ni siquiera aunque el no hacerlo venga a contradecir todas nuestras teorías (de vida, ¡ay!, tan breve) o a enfrentarnos de alguna otra manera con cosas que, en principio, no tienen explicación. Sin duda, todo esto genera inquietud, y en muchas ocasiones uno ya no sabe si el compás señala en la dirección correcta, pero con seguridades, calmas y certezas no se hace ningún descubrimiento. Tal es también el caso de este método adivinatorio chino, el cual, aunque nunca haya dejado de ser simultáneamente objeto de usos supersticiosos, persigue manifiestamente que su usuario llegue a conocerse a sí mismo. Este conocimiento solo encierra desventajas para los faltos de inteligencia y los mediocres. Nadie vendrá a contradecirles. Pero las personas inteligentes tienen todo el derecho a arriesgarse y llegar a reunir mediante este método un puñado de experiencias acaso instructivas.

En sí, el método es sencillo. Las dificultades empiezan, como ya se ha dicho, con la evaluación de los resultados. Incluso contando con la ayuda del excelente comentario de Wilhelm, entender el simbolismo es todo menos fácil. Cuanto más familiarizado se halle el lector con la psicología de lo inconsciente tanto más sencillo le resultará este trabajo. Una ulterior dificultad, todavía más esencial que la anterior, estriba en que la mayor parte de la gente lo ignora todo de su propia sombra, es decir, de la dimensión inferior de la propia personalidad, la cual está en buena parte constituida por complejos reprimidos. La personalidad consciente se rebela con frecuencia con todas sus fuerzas contra estos contenidos y los desplaza con gusto a sus semejantes en forma de proyecciones. Uno ve con agrado la paja en el ojo ajeno, pero no la viga en el propio. La frecuencia con que nos mostramos sistemáticamente ciegos ante nuestras faltas constituye un serio

obstáculo para el estudio y la comprensión del *I Ching*. Casi podría decirse que, si alguien pusiera el método en práctica con frecuencia y nunca obtuviera resultados positivos, tendría muchas posibilidades de poseer una mácula de considerable amplitud. No hay duda de que merecería la pena realizar un comentario de cada uno de los signos desde el punto de vista de la psicología moderna similar al realizado en su día por Kung-Fu-Tse. Pero como un trabajo semejante transcendería con mucho los límites de un simple prólogo y habría supuesto una tarea de muy difícil realización, hube de decidirme por un distinto procedimiento.

Cuando me disponía a escribir este prólogo, tomé la resolución de no hacerlo sin consultar antes al *I Ching*. Puesto que lo que se pretendía era hacer accesible esta obra a un nuevo público, me pareció que lo más justo y equitativo era brindarle a su método la oportunidad de manifestar una opinión sobre mis intenciones. Y puesto que, conforme a la tradición china, quienes inducen de un modo misterioso a los tallos de aquilea a dar una respuesta significativa son agentes espirituales[4], me pareció natural figurarme que el libro era en cierto modo una persona y preguntarle a continuación por su parecer sobre su situación actual, es decir, sobre la intención que yo tenía en ese momento de proceder a su presentación ante un público moderno. Me serví del método de las monedas, y la respuesta que obtuve fue el hexagrama 50: *ting, el caldero*.

En correspondencia con la situación en que fue planteada la pregunta, hemos de leer el texto como si la persona que hubiera tomado la palabra en ella fuera el mismo *I Ching*. Conforme a ello, el libro dice ser un caldero, es decir, un recipiente sacrificial que alberga alimentos cocidos. Por «comida» debe aquí entenderse «alimento espiritual». Al respecto dice Wilhelm: «Al tratarse de un utensilio perteneciente a una civilización refinada, el caldero despierta el recuerdo del cuidado y la alimentación de los hombres capaces, es decir, de los hombres a los que conviene dispensar un buen trato en interés de un mejor gobierno del Estado… la cultura que aquí se nos muestra tiene su cumbre en la religión. El caldero sirve para ofrendar sacrificios a Dios… La suprema revelación de Dios son los profetas y los santos. Venerándolos, veneramos a Dios como es debido. La voluntad divina en ellos revelada ha de ser acatada con humildad», etcétera.

Tal sería lo que, de acuerdo con la lógica de nuestra hipótesis, dice el *I Ching* de sí mismo.

Sobre las líneas del hexagrama a las que se adjudican los valores 6 o 9 recae siempre un especial acento, por lo que ambas revisten importancia en la interpretación[5]. En mi hexagrama los «agentes espirituales» han acentuado con un 9 la segunda y la tercera de las líneas. El texto correspondiente reza como sigue:

Nueve en el segundo puesto significa:
En el caldero hay alimento.
Mis compañeros sienten envidia,
pero no pueden nada contra mí.
¡Ventura!

El *I Ching* dice, pues, de sí mismo: «Contengo alimento (espiritual)». Dado que poseer un gran bien siempre despierta envidias, el coro de los envidiosos forma parte de la imagen del bien poseído[6]. Los envidiosos quieren despojar al *I Ching* de sus bienes, es decir, enajenarle su significado o destruirlo. Pero su inquina es vana. Sus muchos bienes están a buen recaudo; en otras palabras, el *I Ching* está seguro de sus logros, que nadie podrá arrebatarle. El texto continúa diciendo:

Nueve en el tercer puesto significa:
El asa del caldero ha sido modificada.
Uno tropieza con una dificultad en su peregrinación.
La grasa del faisán no se come.
Solo al caer la lluvia se agotará el arrepentimiento.
Finalmente llegará la ventura.

El asa es el asidero (*Griff*) con el que puede levantarse el caldero, por lo que con él se alude al *concepto* (*Begriff*[7]) que se tiene del *I Ching* (del caldero). Es evidente que con el correr del tiempo el concepto ha experimentado una modificación, de suerte que hoy ya no se puede comprender (*begreifen*, es decir, «asir») el *I Ching*. Como consecuencia de

ello, nuestra peregrinación tropieza con un «obstáculo», y, faltándonos los sabios consejos y la mirada penetrante del oráculo, vagamos sin rumbo por los intrincados laberintos del destino y la oscuridad de nuestro ser. La «grasa del faisán», es decir, el bocado mejor y más exquisito de un buen plato, ya no se come. Pero cuando la lluvia vuelva por fin a caer sobre la tierra sedienta, es decir, cuando esta situación de penuria se vea remediada, el «arrepentimiento», o, lo que es lo mismo, el pesar por la pérdida de la sabiduría, tocará también a su término, ya que la oportunidad largamente anhelada habrá advenido por fin. Al respecto dice Wilhelm: «Esta es la descripción de una persona que ha nacido en una cultura evolucionada, pero que sin embargo se encuentra en un lugar en el que nadie repara en ella ni le tributa reconocimiento, lo cual supone un serio obstáculo para que pueda cumplir su misión». El *I Ching* se lamenta, por así decirlo, de que sus excelentes cualidades sean ignoradas y permanezcan por ello improductivas. Sin embargo, el libro se consuela con la esperanza de que algo o alguien le ayudará a recuperar su antigua posición de prestigio.

Para comprender la respuesta que proporcionan estas dos líneas principales a la pregunta formulada al *I Ching* no son necesarias ni sutilezas especiales, ni artificios, ni conocimientos inusuales. Con un poco de sentido común todo el mundo puede entender el significado de la respuesta. Es la respuesta de una persona que tiene una excelente opinión de sí misma, pero cuya verdadera valía no es reconocida ni conocida por la mayoría. El sujeto que responde tiene un concepto muy interesante de sí mismo: piensa que es un recipiente en el que se ofrendan sacrificios a los dioses, es decir, en el que se les presentan alimentos sacrificiales para su sustento. Considera, por tanto, que es un utensilio cultual destinado a proveer de alimento espiritual a esos factores o potencias inconscientes (¡*spiritual agencies*!) que fueron proyectados en los dioses, es decir, a prestarles la atención necesaria para que puedan participar en la vida del individuo. En realidad, este es precisamente el significado de la palabra *religio*: una cuidadosa observación y consideración (de *religere*)[8] de los númenes divinos.

De hecho, mediante el método del *I Ching* se presta atención a la vida inconsciente de los objetos y los seres humanos, incluida la de nuestra propia intimidad inconsciente. En efecto, como he señalado más arriba, al

plantearle mi pregunta al *I Ching* me dirigí a él como si se tratara de una persona, es decir, en los mismos términos en los que, por ejemplo, le preguntaríamos a una persona que nos disponemos a presentar a nuestros amigos si considera oportuno que lo hagamos. Como respuesta, el *I Ching* me habla de su significado religioso, del desconocimiento y de las equivocadas interpretaciones de que es objeto, y de su esperanza de recuperar su antigua posición de prestigio —en este punto echando sin duda una mirada de reojo al prólogo que yo tenía proyectado escribir por entonces[9] y, sobre todo, a la traducción de la señorita Baynes—. A mi modo de ver, su reacción es del todo comprensible y responde perfectamente a lo que cabría esperar de toda persona que se encontrara en una situación similar.

¿Pero cómo se ha producido esta reacción? ¿De qué modo ha terminado el *I Ching* por responder a mi pregunta en términos tan humanos y razonables? Arrojando yo al aire tres monedas y dejándolas caer, rodar y detenerse de acuerdo con las leyes de la física, las unas mostrando la cara, las otras la cruz. Tampoco yo tenía ni la más mínima idea de cuál de los sesenta y cuatro signos acabaría por salir. Este curioso fenómeno, es decir, que, a partir de una técnica que parece excluir de antemano que los hechos tengan en absoluto un sentido, se produzca pese a todo una reacción que lo tenga, constituye el logro positivo del *I Ching*. Este ejemplo no supone un caso aislado; las respuestas con sentido definen la regla. Sinólogos y eruditos chinos vinieron más tarde a confirmarme que el *I Ching* es una colección de fórmulas mágicas obsoletas. En el transcurso de esta clase de conversaciones, hubo ciertas ocasiones en las que mis interlocutores me confesaron que alguna que otra vez habían consultado al oráculo por intermedio de un adivino. Como es natural, todo esto no eran nada más que «tonterías». Pero la respuesta recibida había descrito con notable precisión las faltas para las que eran ciegos.

Me doy cuenta de que mi pregunta hubiera podido cosechar innumerables respuestas, y como es natural no puedo afirmar con seguridad que no me hubiera dado por satisfecho con otra posible contestación. Pero la primera y la única respuesta que recibí fue la que he consignado, y yo no sé nada de otras respuestas. Para mí la contestación recibida fue motivo de

agrado y satisfacción. Plantear una segunda pregunta me hubiera parecido tan descortés como irrespetuoso, por lo que no lo hice. «El maestro solo habla una vez». La relación con los fenómenos irracionales tiene sus propias reglas; considero detestable intentar mejorarlas y en ello no veo más que el signo característico de una civilización vulgar e ilustrada que ha convertido en sus héroes a doctrinarios sabelotodo. Este tipo de cosas tienen que seguir siendo lo que eran la primera vez que salieron a la luz, porque solo así podremos saber lo que hace la naturaleza cuando se la deja actuar por su cuenta, sin verse perturbada por la intromisión del hombre. No se debería estudiar la vida en cadáveres. Por lo demás, repetir el experimento hubiera sido imposible, por la sencilla razón de que no se puede reconstruir la situación original. Cada caso admite solamente una primera y única respuesta.

Llegados aquí, no hay nada de extraño en que el resto del hexagrama 50 amplíe el tema ya tratado por las dos líneas principales[10].

La primera línea dice:

Un caldero con las patas tumbadas.
Propicio para la eliminación de lo estancado.
Uno toma una concubina por amor al hijo de ella.
No hay tacha.

Un caldero boca abajo indica que se halla fuera de uso. El *I Ching* es, pues, como un caldero al que no se recurre para ningún menester. Sirve para eliminar los obstáculos, tal y como se ha mencionado arriba. Se hace uso de él como se toma una concubina cuando la primera mujer es incapaz de concebir; en otros términos, se recurre al *I Ching* cuando se ha perdido toda esperanza de encontrar una salida a la situación. Aunque las concubinas disfrutan en China de un *status* semilegal, no dejan de constituir un recurso hasta cierto punto dudoso, por lo que, de forma análoga, el procedimiento mágico del oráculo es un expediente al que es lícito recurrir en aras de un propósito más elevado. No hay en ello nada malo, pero solo debe procederse de este modo en circunstancias excepcionales.

De la segunda y la tercera líneas nos hemos ocupado ya. La cuarta línea reza como sigue:

Al caldero se le rompen las patas.
La comida del príncipe se derrama
y queda mancillada su imagen.
¡Desventura!

Aquí se ha hecho uso del caldero, pero evidentemente sin ningún cuidado, es decir, se ha abusado del oráculo o se ha interpretado incorrectamente su contenido, y, en consecuencia, el alimento de los dioses se derrama y uno se avergüenza a sí mismo. La traducción de Legge dice en este caso: «Its subject will be made to blush for same». Cuando se somete a abuso semejante un instrumento, como el caldero (o el *I Ching*), destinado a usos cultuales, nos hallamos en presencia de una crasa profanación. Es evidente que el *I Ching* insiste aquí en proclamar su dignidad de recipiente sacrificial y se opone a que se haga uso de él con fines profanos.

La quinta línea dice ahora:

El caldero tiene asas amarillas, argollas de oro.
Es propicia la perseverancia.

Al parecer, el *I Ching* sería ahora entendido en sus justos términos (amarillos), es decir, por medio de un «concepto» con el que resulta posible «comprenderlo». Este concepto es valioso (de oro). A mi juicio, esta sentencia del hexagrama vendría a refrendar la traducción de la señorita Baynes y mi contribución. De la necesaria perseverancia en el estudio del *I Ching* he dado prueba ininterrumpida durante más de dos décadas, y la señorita Baynes ha trabajado también a conciencia en su traducción durante años.

La sexta línea prosigue diciendo:

El caldero tiene argollas de jade. ¡Gran ventura!
Nada que no sea propicio.

El jade se distingue por su belleza y su suave resplandor. Cuando las argollas son de jade, todo el recipiente ve acrecentadas su belleza, dignidad y valor. El *I Ching* no solo se expresa aquí con gran satisfacción, sino también con gran optimismo, lo cual supone para mí un motivo especial de gozo. Como es natural, todo esto da por supuesto que nuestra hipótesis de partida no iba desencaminada. Pero, en cualquier caso, tampoco sé qué es lo que habría que hacer para demostrar que la hipótesis es correcta. Solo cabe aguardar a que los hechos sigan su curso y contentarse entretanto con la grata conclusión de que, al parecer, el *I Ching* habría dado su plácet tanto al prólogo como a la nueva edición.

Con este ejemplo he tratado de mostrar lo más ingenua y honestamente que he podido cuáles son los pasos concretos que doy en mis consultas al oráculo. Como es natural, el procedimiento varía dependiendo de la pregunta planteada. Si uno se encuentra en una situación confusa, por ejemplo, hay ocasiones en las que quien toma la palabra en el oráculo es uno mismo. Y si se inquiere por las relaciones con otra persona, esta última puede también tomar la palabra, o ser inducida a hacerlo formulando la pregunta de una determinada manera. Con todo, tal cosa no depende por entero de nuestro arbitrio, pues lo cierto es que, aun cuando no seamos conscientes de ello, las relaciones con nuestros semejantes, lejos de depender de ellos en todas o en la mayoría de las ocasiones, con mucha frecuencia dependen única y exclusivamente de nosotros mismos. En este último caso, uno puede encontrarse con la sorpresa de que, contra lo que cabía esperar, el protagonista del oráculo es el consultante, lo cual es en ocasiones indicado por el texto de forma inequívoca. También puede suceder que nos hayamos tomado demasiado en serio una situación y pensemos que su importancia es capital, pero que el oráculo sostenga una opinión muy distinta y llame nuestra atención sobre un aspecto diferente de la misma, de cuya presencia no se había sospechado nada hasta entonces. Este tipo de casos pueden inducirle a uno a pensar que el oráculo se habría equivocado en sus conclusiones. Se dice que Kung-Fu-Tse recibió una sola respuesta inapropiada, el hexagrama 22, *bi*, lo agraciado, un signo ciento por ciento estético. Esta contestación recuerda el consejo que le fue dado a Sócrates por su *daimon*: «Deberías hacer más música». Kung-Fu-Tse y

Sócrates, quien tras escuchar dicho consejo se hizo con los servicios de una flauta, compiten entre sí por el primer puesto en lo que se refiere a sensatez y a una actitud pedagógica, pero apenas si habrían mostrado interés por cultivar su «barbilla», como dice la segunda línea de este hexagrama. Por desgracia, la razón y la pedagogía carecen a menudo de todo «encanto». Por ello, el oráculo no tendría que haberse equivocado forzosamente en este caso.

Pero volvamos a nuestro hexagrama. Aunque, como ya se ha indicado, el *I Ching* es el primero en estar de acuerdo con mi proyecto de escribir un prólogo y aun en mostrarse optimista ante mis intenciones, tal cosa no nos dice nada aún sobre el efecto que el libro tendrá en el público para el que ha sido destinado. En nuestro hexagrama, no obstante, contamos con dos líneas *yang* sobre las que sendos nueves han hecho recaer un especial acento, por lo que estamos en disposición de averiguar cuál es el pronóstico que el *I Ching* aventura sobre sí mismo. De acuerdo con la tradición, la tensión interna que albergan las líneas destacadas por un 6 o por un 9 es de tal naturaleza que estas líneas muestran la tendencia a transformarse en su opuesto por enantiodromía, es decir, el *yang* en el *yin*, y viceversa. Dicha transformación se vería seguida en este caso por la aparición del hexagrama 35: *dsin*, el progreso.

El sujeto de este hexagrama es alguien que ha de pasar en su ascenso por todo tipo de vicisitudes y alternativas de la fortuna, y el texto describe la manera en la que debe conducirse en dichas circunstancias. El *I Ching* se encuentra también en esta situación. El libro asciende «como el Sol» y se «da a conocer», pero es rechazado y «nadie le brinda su confianza». Progresa, de eso no hay duda, pero «apesadumbrado». Con todo, obtiene una «gran felicidad de su antepasada». Llegados a este enigmático pasaje, la psicología viene en nuestra ayuda. En los sueños y en los cuentos de hadas, en efecto, la abuela o antepasada representa en no pocas ocasiones lo inconsciente, pues en el caso del varón esta última dimensión posee un componente femenino. Así, pues, si el *I Ching* no halla acogida en la consciencia verá salir a su encuentro lo inconsciente, con lo cual se halla, en virtud de su naturaleza, más estrechamente vinculado que con las maneras racionalistas de la consciencia. La frecuencia con la que lo inconsciente es

representado en sueños por una figura femenina nos invita a concluir que el presente caso respondería al mismo esquema. Esa figura femenina sería ahora la traductora, la señorita Baynes, la cual ha hecho objeto al libro de sus cuidados maternales, y este hecho podría ser fácilmente considerado por el *I Ching* como un motivo de «gran felicidad». El libro sabe que hallará una gran acogida, pero teme que se abuse de él («progresa como una comadreja»). Sin embargo, «no se tomará a pecho» ni «ganancia ni pérdida». Favor y envidia parciales no significan nada para él. No desea importunar a nadie.

El *I Ching* contempla, pues, su futuro en el mercado editorial norteamericano con serenidad, y se pronuncia al respecto más o menos como lo haría toda persona sensata a la que se preguntara sobre el destino de una obra tan controvertida. Como en el caso anterior, la predicción ha nacido en el rodar aleatorio de unas monedas, pero lo afirmado en ella es tan razonable y está tan lleno de sentido común que sería difícil figurarse una respuesta más atinada.

Todo esto sucedió antes de que yo pusiera por escrito los acontecimientos que acabo de narrar. Al llegar a este punto del prólogo, sentí curiosidad por saber qué opinión merecía al *I Ching* la nueva situación creada por mi relato de los hechos. Con lo que yo había escrito, la situación anterior se había visto modificada, porque con mi actuación yo mismo había pasado a intervenir en ella, así que esperaba llegar a saber algo que guardara relación con mis actos. También tengo que confesarle al lector que al escribir estas líneas no me había sentido ni mucho menos satisfecho, ya que soy una persona a la que anima un elevado sentido de la responsabilidad hacia la ciencia y que, como tal, no tiene por costumbre afirmar nada que no pueda demostrar o, por lo menos, exponer como una conclusión que no repugne a la razón. Y cuando alguien se ve en mi situación, es decir, obligado a causa de una promesa a escribir una introducción a una «colección de antiguas fórmulas mágicas» y convencer a un público moderno y crítico de que debe prestarle su atención movido por su certeza de que una obra como esta esconde bastante más de lo que parece a simple vista, se siente enfrentado a una tarea que tiene muy poco de grata.

Me resulta embarazoso verme apelando a la buena voluntad y a la imaginación del lector en lugar de aportando pruebas concluyentes y declaraciones irrefutables y fundadas en la más irreprochable de las argumentaciones científicas. Por desgracia, conozco demasiado bien los argumentos que se podrían esgrimir en contra de esta antiquísima técnica oracular, y su pariente más próximo, que antes he citado como testigo principal, la astrología, tampoco disfruta de la más sólida de las reputaciones. Uno ni siquiera está seguro de que el navío que ha de transportarle por aguas desconocidas no presenta una vía de agua irreparable en algún punto de su casco. ¿Estará corrompido el viejo texto? ¿Ha sido siempre acertada la traducción de Wilhelm? ¿No se engaña uno a sí mismo con sus interpretaciones? La valía del autoconocimiento está para mí fuera de duda. ¿Pero tiene algún sentido recomendar lo que los más sabios entre los hombres han predicado en todas las épocas sin éxito?

Fue solamente mi convencimiento subjetivo de que el *I Ching* «esconde» algo lo que me determinó a escribir este prólogo. Hasta ese momento no me había atrevido a pronunciarme sobre el problema del *I Ching* más que en una sola oportunidad, en un discurso de homenaje a Richard Wilhelm. Fuera de esta ocasión, siempre guardé un discreto silencio, y si ahora he vencido mis reservas y me he atrevido a romperlo es porque acabo de entrar en el octavo decenio de mi vida, donde las cambiantes opiniones de los hombres apenas me causan ya impresión y las ideas de los antiguos maestros son para mí mucho más interesantes que las novedades académicas. Sé que anteriormente jamás habría osado expresarme sobre un asunto tan dudoso de forma tan explícita como en esta ocasión.

No es mi intención abrumar al lector con consideraciones personales. Pero, como he señalado ya más arriba, la propia personalidad se ve con suma frecuencia interpelada por el oráculo. De hecho, mi planteamiento invitaba directamente a este último a manifestar su opinión sobre mi actuación. El oráculo no dudó en recoger el guante, y la respuesta fue el hexagrama 29, *kan*, lo abismal. En este caso un 6 hizo recaer un especial acento en el tercer puesto. Dicha línea dice así:

Adelante y atrás, abismo sobre abismo.
En un peligro como este, haz un alto,
o de lo contrario caerás en un foso dentro del abismo.
No actúes así.

Anteriormente no hubiera dudado en aceptar este buen consejo: «No actúes así», y me hubiera negado a manifestar una opinión sobre el *I Ching*. Ahora, sin embargo, dicho consejo me servirá como un ejemplo con el que mostrar cómo funciona el libro. De hecho, ni puedo avanzar más allá de lo que ya he dicho sobre el oráculo ni puedo volverme atrás, renunciando, por ejemplo, a continuar escribiendo este prólogo. Para una conciencia intelectual la problemática del *I Ching* está realmente compuesta de «abismo sobre abismo», e inevitablemente uno debe «hacer un alto» y esperar cuando corre el peligro de perderse en especulaciones acríticas, porque de lo contrario terminará de hecho por internarse en un callejón sin salida. ¿Puede haber una situación más incómoda en términos intelectuales que la de flotar en una atmósfera enrarecida por posibilidades no probadas, sin saber si lo que se contempla son en realidad verdades o ilusiones? No obstante, esta misma atmósfera similar a la de un sueño es la atmósfera del *I Ching*, y en ella uno carece de certezas y tiene que fiarlo todo al juicio propio, subjetivo y en extremo falible. A decir verdad, no puedo sino admitir que esta línea describe con sumo acierto el estado emocional en el que me encontraba al poner por escrito las páginas precedentes. Igualmente acertado me parece el consolador comienzo de este hexagrama —«Si eres sincero, tendrás éxito en tu corazón»—, porque lo que esta sentencia indica es que lo decisivo en esta situación no es el peligro externo, sino la situación subjetiva, es decir, si uno cree ser «sincero» o no.

El hexagrama compara el dinamismo de esta situación con el comportamiento del fluir del agua, la cual, lejos de atemorizarse ante ningún obstáculo, por peligroso que sea, arremete contra las rocas y rellena los fosos con los que topa en su curso. (*Kan*, en efecto, significa también «agua».) El hombre superior (el «noble») se conduce también del mismo modo «y desempeña el oficio de enseñar». Así, pues, tampoco yo tendré miedo a engañarme, vacilar, afirmar cosas dudosas, ser malinterpretado, o

como quiera que se llame a todos estos fosos en los que uno puede perder pie, y lo que haré será esforzarme por participarle al lector una teoría sobre el *I Ching*.

Kan es sin duda uno de los hexagramas más incómodos. En no pocas ocasiones me he topado con él en el caso de pacientes que habían caído un tanto excesivamente bajo el dominio de su inconsciente (¡agua!) y corrían por ello el peligro de ser víctimas de manifestaciones psicóticas. Una actitud supersticiosa se inclinaría fácilmente a suponer que el hexagrama posee siempre este significado. Igual que al interpretar un sueño debe observarse el texto onírico con escrupulosa exactitud, al consultar al oráculo debe prestarse atención a la manera en que la pregunta fue planteada en un origen. Dicho planteamiento, en efecto, encierra la interpretación dentro de unos límites muy determinados. Así, del mismo modo que al formular la primera de mis preguntas lo que ocupaba principalmente mi espíritu era lo que el prólogo que tenía pensado escribir significaría para el *I Ching* —el cual pasó de este modo a ocupar el primer plano poco menos que como un interlocutor al que dirigir preguntas y del que obtener respuestas—, en el segundo caso quien reclamó sobre sí toda la atención fui yo en tanto que sujeto activo. En tales circunstancias, suponer una vez más que el *I Ching* fuera el sujeto de este último caso respondería al simple capricho, y el hecho de insistir en ver las cosas de esta manera imposibilitaría toda interpretación. En cambio, siendo yo dicho sujeto, entre la interpretación y mis emociones subjetivas ya no se da ningún hiato, porque lo que esa interpretación expresa es la sensación de inseguridad y de riesgo que indudablemente me embargaba. Cuando nos movemos sobre un suelo tan inseguro, es fácil que lo inconsciente ejerza, sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello, un notable influjo sobre nosotros.

La primera línea constata la presencia de una situación de peligro (uno cae «en un foso dentro del abismo»). La segunda línea insiste una vez más en la misma idea, añadiendo a continuación el buen consejo de que «uno debería esforzarse por conseguir solamente cosas pequeñas». A ese consejo yo me había anticipado ya limitándome en la presente introducción a unos pocos ejemplos y renunciando a la idea, a la que había estado dándole

vueltas durante un tiempo*, de escribir un comentario psicológico sobre todo el libro.

Esa simplificación de mis tareas cobra expresión en la cuarta línea:

Una jarra de vino, un cuenco de arroz por añadidura, vasijas de
[barro,
simplemente brindadas a través de la ventana.

Wilhelm comenta al respecto lo siguiente: «Aunque lo normal es que los funcionarios tengan que hacer entrega de un cierto número de obsequios y recomendaciones antes de ser designados, aquí todo está simplificado al máximo. Los obsequios son de escaso valor, y el que los realiza se presenta a sí mismo en ausencia de todo valedor. Sin embargo, si sus intenciones son honestas y lo que pretende es brindar ayuda mutua en el peligro, no tiene por qué avergonzarse de ello en absoluto».

La quinta línea se interesa una vez más por la cuestión de la limitación. En efecto, si se sigue la naturaleza del agua, se observará que, tras llenar una cavidad hasta el borde, aquella continúa decididamente su curso, sin permanecer aprisionada en ella.

El abismo no se llena hasta desbordar,
solo se llena hasta el borde.

Pero si uno, seducido por el peligro, se empeñara, a causa justamente de lo incierto de la situación, en convencerse a sí mismo poco menos que a la fuerza por medio de esfuerzos especiales, como complejos comentarios, casuísticas y similares, lo único que haría sería meterse a toda prisa en nuevas dificultades, cosa que la primera de las líneas describe acertadamente como un estar constreñidos y aprisionados. La última línea, en efecto, muestra con suma frecuencia las consecuencias que se siguen de no haberse tomado en serio el significado del hexagrama.

Tenemos en nuestro hexagrama un 6 en el tercer puesto. Este *yin* encierra una gran tensión y se transforma de acuerdo con el fenómeno de la enantiodromía en un *yang*, generando un nuevo hexagrama que describe

una posibilidad cuasi futura o la tendencia a una posibilidad. El hexagrama de este modo resultante es el 48: *dsing*, el pozo. Como puede verse, el motivo del foso continúa siendo el protagonista. Pero esta cavidad ya no da albergue a una amenaza, sino a un ordinario y solícito pozo.

Así el noble alienta al pueblo en su trabajo
y le exhorta a ayudarse mutuamente.

Ayuda mutua que probablemente cobrará realidad en los trabajos de reconstrucción del pozo. Se trata, en efecto, de un pozo viejo y ruinoso que está lleno de lodo, y al que ni siquiera los animales se acercan para beber. Es posible, incluso, que contenga peces contra los que se puede disparar, pero nadie se sirve de él para aplacar su sed, es decir, para satisfacer sus necesidades humanas. Esta descripción recuerda a la del caldero boca abajo y fuera de uso al que había que soldar una nueva argolla. Al igual que este último, el pozo es reacondicionado, pero nadie bebe de él.

Este es el pesar de mi corazón,
porque uno podría sacar agua de él.

Como la amenazadora cavidad llena de agua, el pozo alude también al *I Ching*. Pero el segundo posee un significado positivo: es un foso que da cabida a las aguas de la vida. El pozo, como lo inconsciente, constituye, por un lado, una amenaza y, por otro, una ayuda. Debería volverse a hacer uso de él, pero no se dispone con este fin de un concepto (*Begriff*), ni tampoco de un utensilio con que extraer su vivificante contenido, porque «el cántaro está roto y pierde agua». Así como en su momento se soldaron al caldero nuevas asas o argollas con que asirlo, así también deben ahora realizarse nuevos trabajos de «mampostería» en las paredes del pozo, pues sus muros albergan «un manantial fresco del que beber», y de él puede sacarse agua, ya que es «digno de confianza».

Como cualquiera puede ver, en este «pronóstico» el sujeto que habla es otra vez el *I Ching*, el cual se describe a sí mismo como un pozo de agua viva. Con anterioridad a dicho pronóstico, el hexagrama precedente ha

pintado en detalle qué peligros le esperan a quien caiga inadvertidamente en esta cavidad, así como los esfuerzos que tendrá que realizar para volver a salir de ella. Sus ojos le mostrarán entonces un viejo pozo. Pero, aun lleno de lodo y amenazado de ruina, los muros de este último pueden ser reconstruidos, y el pozo destinado a nuevos usos.

Planteé a la técnica oracular de las monedas dos preguntas, la primera, antes de haber explicado los dos primeros hexagramas, la segunda, después. La primera pregunta estaba en cierto modo dirigida al *I Ching* y pretendía saber qué era lo que este tenía que decir de mi intención de escribir una introducción a sus páginas. La segunda guardaba relación con mi propia labor, con la situación de la que yo era el protagonista, es decir, la misma situación que el primer hexagrama se había ocupado de describir. En respuesta a la primera de mis preguntas, el *I Ching* se comparó con un recipiente sacrificial que ha de ser renovado y que cuenta solo con un discreto favor por parte del público. La respuesta a la segunda pregunta me advertía de que me encontraba en una difícil situación, y con este fin el *I Ching* desplegaba la imagen de unas aguas abisales y no exentas de peligro, una cavidad profunda en la que uno podía también quedar aprisionado. Al final, sin embargo, esta imagen cedía su lugar a la de un viejo pozo, el cual solo necesitaba una reparación para que pudiera volverse a hacer de él el más provechoso de los usos.

A mi modo de ver los cuatro hexagramas presentan una clara unidad de motivos (recipiente, cavidad, pozo), y su contenido espiritual daría prueba tanto de sensatez como de oportunidad. Si una persona hubiera respondido a mis preguntas en estos términos, como psiquiatra, a juzgar cuando menos por el material disponible, no habría tenido más remedio que declararla mentalmente sana. Ni con la mejor de las voluntades me ha sido posible descubrir en las cuatro respuestas nada de delirante, absurdo o esquizofrénico. Teniendo en cuenta la gran antigüedad del *I Ching* y su origen chino, no puedo considerar como algo patológico que su manera de expresarse sea un tanto arcaica, simbólica y florida. En realidad, tendría más bien que expresarle al libro mi admiración por el acierto con que su

penetrante mirada ha sabido sondear mis sentimientos más secretos. En todo ello no puedo ver sino un grado de intuición poco común.

No creo pecar de presuntuoso pensando que, gracias a estos ejemplos, un lector libre de prejuicios estará ahora en condiciones de formarse un juicio siquiera aproximado de la manera de operar del *I Ching*[11]. Más no se puede esperar de una modesta introducción.

Si con esta enseñanza intuitiva he conseguido arrojar un poco de luz sobre la fenomenología psicológica del *I Ching*, me daré por más que satisfecho. Aunque un libro tan singular como este suscitará a buen seguro un millar de preguntas, dudas, críticas, etc., yo no puedo contestarlas. Para uno su espíritu obrará como un fanal, a otro lo sumirá en la penumbra, y para un tercero será tan oscuro como la noche. Aquel al que no le agrade, no tiene por qué usarlo, y quienes se opongan a él, no están obligados a tenerlo por verdadero. Que salga al mundo para aquellos que estén preparados para recibirlo.

* Este prólogo fue escrito en 1948 para la edición inglesa del *I Ching*, la cual fue publicada en 1950 en la traducción de Cary F. Baynes. La traducción inglesa se desvía en gran medida de la redacción original, que es también la reproducida aquí. Tampoco la división en párrafos del prólogo coincide en todos los casos con la observada en la edición angloamericana. Véase OC 11,16. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

1. Sobre el texto que sirve de comentario a las líneas Legge observa lo siguiente: «According to our notions, a framer of emblems should be a good deal of a poet, but those of the Yî only make us think of dryasdust. Out of more than 350, the greater number are only grotesque» [De acuerdo con nuestras ideas, un creador de emblemas debería ser algo muy parecido a un poeta, pero los del I (Ching) nos parecen sosos y aburridos. De más de 350, la mayoría son solo grotescos] (*Sacred Books of the East* XVI, p. 22). De las *lessons* de los hexagramas dice el mismo autor: «But why, it may be asked, why should they be conveyed to us by such an array of lineal figures, and in such a farrago of emblematic representations?» [¿Pero por qué, cabe preguntarse, por qué han tenido que sernos transmitidos mediante una distribución como esta de figuras lineales, y en un maremágnum tal de representaciones emblemáticas?] (*ibid*., p. 25). En ningún sitio leemos, sin embargo, que Legge probara alguna vez el método en la práctica.

2. Los tallos son los de la *Ptarmica sibirica*, que Legge tuvo todavía la ocasión de ver florecer en la tumba de Kung-Fu-Tse.

3. En este caso podrían seguir siéndonos de gran ayuda los trabajos de J. B. Rhine. Cf. *Extra-Sensory Perception* y *New Frontiers of the Mind*.

* Las citas en español provienen de la edición *I Ching, el libro de las mutaciones*, Edhasa, Barcelona, 1978. [*N. del T.*]

4. De acuerdo con la tradición, estos agentes son *shan* = *spirit-like* («Heaven produced the spirit-like things» [El cielo produjo las cosas similares a espíritus]) (Legge, *Sacred Books of the East*

XVI, p. 41).

5. Aquí me veo obligado a remitir al lector a la descripción que hace Wilhelm del método.

6. Así, por ejemplo, los *invidi* (envidiosos) constituyen una figura habitual en los viejos tratados de la literatura alquímica, sobre todo en la *Turba philosophorum* (siglos XI-XII).

7. En inglés *concept*, del verbo latino *concipere*, «albergar en sí», por ejemplo en un recipiente. *Concipere* es a su vez un compuesto de *capere*, «coger», «asir».

8. Esta es la etimología clásica. Los primeros en derivar *religio* de *religare* («volver a unir») fueron los Padres de la Iglesia.

9. Realicé el experimento antes de poner por escrito el presente prólogo.

10. Los chinos interpretan únicamente los versos variables del hexagrama que constituye la respuesta del oráculo. Yo creo que en la mayoría de los casos todas las líneas tienen un significado.

* La última parte de la frase, desde «de escribir» hasta el final, no figura en el manuscrito de Jung.

11. Recomendaría al lector que buscara los cuatro hexagramas en el texto y los leyera junto con todo el comentario.

EL MUNDO ENSOÑADOR DE LA INDIA*

La primera impresión de un país es frecuentemente como el primer encuentro con una persona: la impresión puede ser totalmente inexacta, incluso falsa en más de un aspecto, y sin embargo se percibe determinadas cualidades, determinadas sombras que probablemente queden cubiertas al superponérsele las impresiones más claras de una segunda o tercera visitas. Cometería el lector un gran error si tomase cualquiera de mis afirmaciones sobre la India por verdad evangélica. Imagínense ustedes a un hombre que viene a Europa por primera vez. Pasa seis o siete semanas viajando desde Lisboa a Moscú, desde Noruega a Sicilia, no habla ninguna de las lenguas europeas salvo el inglés y tiene un conocimiento sumamente superficial de los pueblos, su historia y su vida actual. ¿Estaría en condiciones de ofrecer algo más que una imagen engañosa, tejida de impresiones fugaces, sentimientos instantáneos y juicios precipitados? Me temo que tendría pocas probabilidades de escapar al reproche de incompetencia e insuficiencia sumas. Al proponerme decir algo sobre la India me encuentro exactamente en la misma situación. Me dicen que tengo la excusa de ser psicólogo y que como tal quizá pueda percibir más que otras personas, o por lo menos algo especial. No lo sé. Tengo que dejar a mi lector el veredicto final.

La amplia llanura de Bombay y las bajas colinas verde oscuro que se alzan inmediatamente sobre el horizonte hacen sentir la inmensidad del continente que se extiende tras ellas. Esta impresión explica mi primera reacción en cuanto desembarqué. Tomé un coche y salí de la ciudad, adentrándome en el campo. Me sentí mucho mejor: hierba amarilla, campos

polvorientos, cabañas de nativos, extrañas y enormes higueras verde oscuro, debilitadas palmeras de abanico de las que extraen su jugo vital (cerca de la copa se colocan botellas para su extracción con el fin de preparar vino de palma, que no he probado nunca), ganado flaco, hombres de piernas delgadas, los saris multicolores de las mujeres, todos con sosegada prisa o apresurado sosiego que no necesitan mayor explicación porque son evidentemente lo que son. No mostraban ningún interés ni se sentían impresionados. Yo era el único que no formaba parte de la India. Condujimos por una franja de selva junto a un lago azul. De repente frenamos de golpe, no porque hubiéramos tropezado con un tigre tumbado al acecho sino por encontrarnos en medio de una escena de una película autóctona. Era evidente que ocurría algo con una muchacha blanca vestida como una *dompteuse* escapada de un circo. Cámaras, megáfono y hombres excitados en mangas de camisa estaban en plena acción. La impresión fue tan fuerte que involuntariamente pisamos el acelerador. A partir de ese momento comprendí que podía volver a la ciudad, que aún no había visto realmente.

El estilo de arquitectura angloindia de los últimos cincuenta años carece de interés, pero le da a Bombay un carácter peculiar, como si la hubiéramos visto antes. Tiene más que ver con el «carácter inglés» que con la India. Excluyo la «Puerta de la India», el imponente portal del que parte la Vía Regia que conduce a Delhi. De algún modo resuena en él la espléndida ambición que puede apreciarse en el «Arco del Triunfo» levantado por Akbar el Grande en Fatehpur-Sikri, aquella ciudad abandonada poco después y hoy en ruinas —arenisca roja que brilla bajo el sol de la India a lo largo de muchos siglos pasados y futuros—, ola rota en la playa del tiempo dejando una franja de espuma.

Esa es la India tal como la vi. Algunas cosas tienen una duración eterna: llanuras amarillas, verdes árboles que son espíritus, bloques de piedra marrón oscuro de gigantescas dimensiones, regadíos verde esmeralda coronados por la orla metafísica de hielo y rocas al Norte, esa implacable barrera que sobrepasa la capacidad humana de comprensión. Hay otras cosas que transcurren como una película increíblemente rica en colores y formas, siempre cambiante, durante días o durante cientos de años, pero en

esencia transitoria, como un sueño, abigarrado velo de *maya*. Hoy es el todavía joven Imperio británico el que deja su huella en la India, como ya hicieran el Imperio mogol, Alejandro Magno, incontables dinastías de reyes autóctonos, los invasores arios. Pero de algún modo la India nunca cambia su rostro mayestático. La vida humana parece en todos los aspectos ser extrañamente inane. La ciudad antigua de Bombay semeja un batiburrillo de moradas humanas amontonadas al azar. La gente lleva una existencia aparentemente sin sentido: diligente, infatigable, ruidosa. Mueren y nacen en olas incesantes, siempre la misma poderosa monotonía de vida repetida.

En todo este liviano y vano fragor se cobra consciencia de la inconmensurable edad sin historia. Después de todo, ¿para qué registrar la historia? En un país como la India no se echa realmente de menos. Toda su primitiva grandeza es en todo caso anónima e impersonal, como la grandeza de Babilonia y Egipto. La historia tiene sentido en los países europeos, donde en un pasado relativamente joven, bárbaro y ahistórico las cosas empezaron a tomar forma. Se levantaron castillos, templos y ciudades; se construyeron carreteras y puentes y los pueblos descubrieron que tenían nombre, que vivían en algún sitio, que sus ciudades se multiplicaban y su mundo crecía de siglo en siglo. Cuando vieron la evolución que se producía comenzaron a interesarse de manera natural por los cambios de las cosas y pareció conveniente registrar los comienzos y su posterior desarrollo. Pues todo lleva a alguna parte y todo el mundo esperaba posibilidades y mejoras inauditas en el futuro, tanto en el terreno espiritual como en el secular.

Al contrario, en la India no parece existir nada que no haya existido ya cientos de miles de veces. Incluso el individuo de hoy ha vivido ya incontables veces en los tiempos pasados. El mundo mismo no es sino la renovación de la existencia del mundo, consumada ya muchas veces. Incluso a la mayor personalidad india, al extraordinario Gautama Buddha, le precedieron docenas de otros buddhas, y tampoco él es el último. Nada tiene de extraño que también los dioses tengan numerosos avatares. *Plus ça change, plus c'est la même chose* [Cuanto más cambia más permanece igual]. En tales circunstancias ¿para qué se necesita la historia? El tiempo es además relativo. El *yogui* ve tanto el pasado como el futuro. Cuando se recorre el «Noble Óctuple Sendero» se recuerda qué se fue hace diez mil

vidas. El espacio es relativo: el *yogui* recorre con su cuerpo espiritual países, mares y cielo con la velocidad del pensamiento. Lo que llamamos «real» —todo lo bueno y malo de la vida humana— es ilusión. Lo que se llama «irreal» —dioses sentimentales, grotescos, obscenos, monstruosos que hielan la sangre en las venas— se convierte insospechadamente en realidad autoevidente cuando durante media noche calurosa se asiste a un refinado concierto de tambores ininterrumpido que hace despertar bruscamente el adormecido plexo solar del europeo. Este está acostumbrado a considerar que su cabeza es el único instrumento para la captación del mundo y el *kathakali* que sigue con sus ojos no pasaría de ser una danza grotesca si no estuvieran allí los tambores creando una nueva realidad que brota de las entrañas.

Un paseo por los bazares de Bombay movió mi pensamiento. Sentía el efecto del mundo ensoñador de la India. Estoy convencido de que el indio promedio no siente este carácter ensoñador de su mundo. Al contrario, todas sus reacciones muestran hasta qué punto le impresiona y posee su realidad. Si no estuviera bajo la fascinación de ese mundo no necesitaría su doctrina religiosa y filosófica sobre la Gran Ilusión, igual que nosotros no necesitaríamos el mensaje cristiano del amor si fuéramos distintos de como somos. (La enseñanza consiste esencialmente en transmitir saber sobre cosas de las que sabemos muy poco). Quizá yo mismo entré en un estado de ensoñación al moverme entre figuras de *Las mil y una noches*. Mi propio mundo de certezas europeo se volvió extrañamente transparente, como una red telegráfica muy elevada sobre el suelo que extiende sus líneas sobre la superficie total de una Tierra que engañosamente se asemeja a un globo geográfico.

Es perfectamente posible que la India sea el mundo real y que el hombre blanco viva en un manicomio de abstracciones. Tal vez la verdadera vida sea nacer, morir, estar enfermo, ser ávido, sucio, infantil, ridículamente inútil, miserable, hambriento, vicioso, claramente sometido a la inconsciencia del analfabetismo, recluido en un angosto universo de dioses buenos y malos y protegido por los medios mágicos y los útiles *mantras*, quizá sea esa la vida de la Tierra tal como fue concebida. En la India la vida no se ha retirado todavía a la cápsula craneal. Todavía vive el cuerpo entero.

Nada tiene de particular que el europeo se sienta como en un sueño. Toda la vida de la India es algo que él se limita a soñar. ¿Cómo puede olvidarse la tierra cuando se anda descalzo? Se necesitan todas las acrobacias y el más alto yoga para conseguir ser inconsciente de la tierra. Se necesitaría alguna clase de yoga si se intentara en serio vivir en la India. Pero yo no vi a ningún europeo que viviese realmente allí. Todos vivían en Europa, es decir, en una especie de botella llena de aire europeo. Sucumbirían indudablemente sin el muro de cristal aislante. Se ahogarían en todo lo que los europeos hemos conquistado en nuestra imaginación. En la India se convertirían en monstruosas realidades en cuanto abandonaran la protección del muro de cristal.

El norte de la India está marcado por pertenecer al imponente continente asiático. Pude observar con frecuencia una nota discordante en el tono con el que se hablaban entre sí y que recordaba al camellero furioso o al irascible tratante de caballos. La variedad del atuendo asiático desplaza aquí al blanco inmaculado de los apacibles vegetarianos. Los vestidos de las mujeres son multicolores y provocativos. Los numerosos patani, orgullosos, indiferentes y desconsiderados, y los barbudos sijs, con su contradictorio carácter —brutalidad supermasculina unida a un lánguido sentimentalismo — prestan un fuerte tinte asiático a la imagen de las masas. La arquitectura muestra claramente hasta qué punto el elemento hindú ha sucumbido a la preponderante influencia asiática. Incluso los templos de Benarés son pequeños y no especialmente impresionantes, excepto por el ruido y la suciedad. Siva, el destructor, y la sanguinaria, horripilante Kali parecen ocupar el primer plano. También es muy popular como dispensador de la fortuna el voluminoso Ganesha, con su cabeza de elefante.

En comparación con todo esto el Islam parece una religión superior, más espiritual y evolucionada. Mezquitas limpias, hermosas y, naturalmente, totalmente asiáticas. No abunda en ellas la expresión del intelecto y sí una considerable cantidad de sentimiento. El culto es un solo grito quejumbroso dirigido a la Suma Misericordia. Es un deseo, un ardiente anhelo, incluso una avidez de Dios. Yo no lo llamaría amor. Pero hay amor del más poético, del más exquisito, amor a lo bello en estos viejos mogoles. En un mundo de tiranía y crueldad cristalizó un celestial sueño en piedra: el Taj Mahal. No

puedo ocultar mi ilimitada admiración por esta flor suprema, por esta joya inestimable, y me maravilla aquel amor que el genio de Shah Jahan descubrió y supo utilizar como instrumento de autorrealización. Este es el único lugar del mundo en el que —por desgracia— la belleza demasiado invisible y demasiado celosamente guardada del eros islámico se reveló gracias a un milagro casi divino. Es el tierno secreto de los jardines de rosas de Siraz y los silenciosos patios de los palacios árabes, arrancados al corazón de un gran amante por una pérdida cruel, irreparable. Las mezquitas de los mogoles y sus tumbas quizá sean puras y sobrias; sus *divans*, o salas de audiencia, pueden ser de una impecable belleza, pero el Taj Mahal es una revelación. No tiene nada de indio. Es más bien una planta que ha podido crecer y florecer en la rica tierra india como no habría podido hacerlo en ninguna otra parte. Es Eros en su forma más pura. Nada en él es misterioso ni simbólico. Es la expresión sublime del amor humano por un ser humano.

En las mismas llanuras de la India septentrional, casi dos mil años antes de la época de los mogoles, produjo el espíritu indio su fruto más maduro, la verdadera sustancia de su vida: Buddha, el Señor perfecto. No lejos de Agra y de Delhi se halla la colina de Sanchi, con su famosa estupa. Estuvimos allí una mañana fresca. La luz intensa y la extraordinaria claridad del aire destacaban cada detalle. Allí, en la cima de una colina rocosa desde la que se divisan las llanuras de la India, puede verse una imponente esfera de mampostería medio enterrada en el suelo. Según el *Maha-Parinibbana-Sutta* el propio Buddha dejó dicho el modo en que debía ser enterrada su mortal envoltura. Tomó dos cuencos de arroz y tapó uno con otro. La estupa visible es el cuenco superior. Hay que imaginarse el inferior, enterrado en la tierra. Lo redondo, un símbolo de la perfección desde los viejos días, resulta una monumento tan adecuado como impresionante para un *tathagata**. Es de una sencillez, rigor y claridad inmensos, en total armonía con la sencillez, el rigor y la claridad de la enseñanza de Buddha.

Hay algo indeciblemente solemne en este lugar y en su elevada soledad, como si todavía diera testimonio del momento histórico de la India en el que el mayor genio de su raza formulara su más sublime verdad. Este lugar,

con su arquitectura, su silencio y su paz al margen de todo tumulto del corazón, su olvido de las emociones humanas, es verdadera y esencialmente indio: es el «secreto» de la India como el Taj Mahal el secreto del islam. Y del mismo modo que flota aún en el aire el aroma de la cultura islámica, también Buddha, aunque olvidado en la superficie, sigue siendo el secreto hálito vital del moderno hinduismo. Al menos se le tolera como un avatar de Visnú.

Dado que viajé a un congreso científico indio que había de celebrarse en Calcuta junto con delegados británicos, asistí a gran número de cenas de gala y recepciones. Tuve la oportunidad de hablar con mujeres indias cultas. Era algo nuevo para mí. Su modo de vestir resalta su condición de mujer. Es la forma de vestirse más apropiada, el mejor estilo y al tiempo la ropa más inspirada que jamás hayan ideado las mujeres. Espero fervorosamente que la «enfermedad sexual» de Occidente, que intenta convertir a la mujer en una especie de torpe mancebo, no se introduzca en la India a consecuencia de la llamada «educación científica». Sería una pérdida para el mundo entero que las indias dejasen de llevar su traje autóctono. La India (y quizá China, que no conozco) es prácticamente el único país civilizado donde puede verse en modelos vivos cómo pueden y deberían vestirse las mujeres.

El vestido de la india expresa mucho más que la semidesnudez sin sentido del traje de noche de la mujer occidental. En él hay todavía algo por desvelar o descubrir, y no se ofende por otro lado al buen gusto enseñando imperfecciones estéticas. El traje de noche europeo es uno de los más claros síntomas de nuestra morbidez sexual, compuesta de impudor, exhibicionismo, provocación impotente y un ridículo intento de hacer vana y fácil la relación entre los sexos. Ahora bien, todo el mundo es —o debería ser— consciente en el fondo de que el secreto de la atracción sexual no es vano ni fácil, sino que es uno de esos demonios que ninguna «educación científica» ha conseguido dominar. En nuestros países la moda para la mujer la inventan en gran medida los hombres. Puede imaginarse el resultado. Después de haber agotado todos los medios para aparentar una yegua fértil con ayuda de corsés y rellenos se esfuerzan ahora por crear el adolescente hermafrodita, un cuerpo atlético, semimasculino, pese al hecho de que la mujer nórdica tiene ya de por sí una penosa tendencia a la

corpulencia huesuda. Se intenta la coeducación para asemejar a ambos sexos en vez de destacar la diferencia. ¡Lo peor son las mujeres con pantalones alardeando en cubierta! Me he preguntado muchas veces si acaso saben lo despiadadamente feas que están. Suelen ser del tipo clase media muy decente y no carentes de refinamiento, simplemente están afectadas del furor de la hermafroditosis. Es una triste verdad, pero la mujer europea, y sobre todo su forma de vestir totalmente equivocada, no luce nada en comparación con la dignidad y la elegancia de la india y su vestido. Incluso las mujeres gordas tienen en la India una oportunidad; en nuestros países solo pueden morirse de hambre.

Hablando de vestimenta debo mencionar que el hombre hindú tiende demasiado a la comodidad y al frescor. Lleva un trozo largo de tela de algodón enrollado al cuerpo y entre las piernas. Por delante las piernas están cubiertas pero por detrás están ridículamente desnudas. Esto les da un aire un tanto afeminado y de bebés. No es posible sencillamente imaginar a unos soldados con esas guirnaldas de tela entre las piernas. Algunos llevan encima una camisa o una chaqueta europea. Curioso pero no muy masculino. El atuendo del indio del Norte es de tipo persa y le da un aspecto impecable y elegante. El estilo de guirnalda se da principalmente en el Sur, tal vez porque la tendencia matriarcal prevalece allí. La guirnalda de tela parece un pañal de tamaño desmesurado. Es un tipo de atuendo esencialmente poco bélico, perfectamente adecuado a la mentalidad pacifista hindú.

Una verdadera lucha con ese atavío es prácticamente imposible. Los combatientes quedarían en seguida enredados en las vueltas de sus ridículos trapos. Tendrían libertad para intercambiar palabras y gestos, y cuando viniesen mal dadas se limitarían a agarrarse unos a otros la camisa y el pañal. Una vez observé a dos chicos de unos ocho o nueve años que discutían acaloradamente por un juego. Empezaron a pegarse. Podemos recordar muy bien lo que significa una pelea entre chavales de esa edad. Sin embargo, el espectáculo que ofrecieron los dos muchachos hindúes era verdaderamente digno de verse: golpeaban violentamente, pero los amenazadores puños se detenían de modo milagroso a una pulgada de distancia de la cara del enemigo. ¡Al final era exactamente igual que si

hubieran mantenido una pelea en toda regla! Son profundamente civilizados. Eso ocurrió en el Sur. El elemento mahometano del Norte está probablemente mucho más cerca de la realidad cuando va a la batalla.

La impresión de blandura que suscita el hindú indica una preponderancia del elemento femenino en la familia, probablemente de la *madre*. Parece un estilo dependiente de la vieja tradición matriarcal. El hindú culto tiene muy marcado el carácter de «hijo de familia», del «buen» hijo que sabe que debe entenderse con una madre y que además sabe hacerlo. Se tiene la misma impresión con las mujeres. Estas hacen gala de modestia y discreción estudiada y con un estilo que inmediatamente da la sensación de una persona muy culta y de rango social. No hay en ella ninguna aspereza ni arrogancia; su voz no tiene nada de masculino ni estridente. Esto constituye un contraste extraordinariamente agradable con ciertas mujeres europeas que conozco y cuyas voces, demasiado tensas, espásticas y afectadas revelan una peculiar actitud forzada y antinatural.

Tuve muchas oportunidades de estudiar las voces inglesas en la India. Las voces son reveladoras: ponen demasiadas cosas de manifiesto. Le maravillan a uno los fantásticos esfuerzos que hace la gente para resultar alegre, fresca, hospitalaria, emprendedora, divertida, benevolente, llena de buena camaradería, etc. Sabemos que es simplemente un intento de ocultar la auténtica verdad, su reverso. Se cansa uno de oír esos tonos antinaturales y se anhela que alguien diga algo poco amable o brutalmente ofensivo. Es inevitable constatar cuántos ingleses perfectamente amables y decentes se esfuerzan desesperadamente por conseguir una voz supermasculina, una voz «de macho», sabe Dios por qué. Suena como si intentaran impresionar al mundo con sus atronadores tonos, o como si se dirigieran a una asamblea política a la que debieran convencer de la profunda honestidad y sinceridad del orador. Lo habitual es el timbre bajo, por ejemplo del coronel o del jefe de familia que debe infundir el debido respeto a los numerosos niños y criados. La voz de Papá Noel es una variedad especial que afecta generalmente a especímenes con formación académica. He podido observar a chicos modestos y formales, con un notable sentimiento de inferioridad, que proferían berridos verdaderamente terribles. ¡Qué carga sobrehumana es ejercer la soberanía sobre un continente como la India!

Los indios hablan sin afectación. No pretenden nada. Forman parte de los trescientos sesenta millones de seres humanos de la India. Las mujeres significan menos que nada. Pertenecen a familias extensas que casual y geográficamente viven en un país llamado India. Hay que adaptarse a la familia y saber cómo hablar y comportarse cuando veinticinco o treinta miembros de una familia se amontonan en una pequeña casa con una abuela en la cima. Esto le enseña a uno a hablar con modestia, cuidado y cortesía. Eso explica esa vocecita gorjeante y la dulzura de la conducta. El hacinamiento de las familias produce entre nosotros el efecto contrario. Vuelve a la gente nerviosa, irritable, desconsiderada y hasta violenta. La India toma sin embargo a la familia en serio. No hay lugar para el diletantismo ni el sentimentalismo. Se considera la forma de vida indispensable, insoslayable, necesaria y evidente. Para romper esta ley y entender el «abandono» de la familia como primer paso para la santidad se necesita una religión. Se tiene la impresión de que sería extraordinariamente agradable y fácil vivir con indios, sobre todo con las mujeres, y si el estilo constituyera la totalidad del hombre la vida india sería casi ideal. Los modales agradables y la dulzura de la voz son también partes integrantes del disimulo y la diplomacia. Parto de la base de que los indios son simplemente hombres, por lo tanto ninguna generalización es totalmente acertada.

De hecho siempre se tropieza con una peculiar resistencia cuando se pide una información inequívoca. Se comprueba entonces que la gente está menos pendiente de la pregunta en cuestión que de consideraciones sobre sus posibles motivos y sobre el modo de escapar fácilmente del aprieto al que se ha visto conducida. El exceso de población tiene sin duda algo que ver con este defecto del carácter indio, muy extendido y característico. Pues solo el arte del engaño permite preservar la esfera íntima del individuo en medio de una masa. La mujer se rige totalmente por la voluntad de la madre y del hombre. Para la primera es una hija; con el segundo la mujer se comporta diestramente para darle la oportunidad de sentirse hombre. Por lo menos yo no me encontré nunca con un solo «buque de guerra», tan típico en los salones occidentales y que hace sentirse al hombre tan

confortablemente como un ratón que se esté ahogando en agua fría antes de que se lo merienden.

Los indios quieren vivir en la India y están hechos para ello. Por eso han adquirido un grado de domesticación que nosotros no podríamos alcanzar, ni siquiera con ayuda de ideales y de convulsos esfuerzos morales. Nuestras migraciones todavía no han tocado a su fin. No hace tanto aún que los anglosajones se trasladaron a su nueva patria desde el norte de Alemania. Los normandos llegaron desde Escandinavia, pasando por el norte de Francia, y algo parecido ocurre prácticamente con todas las naciones de Europa. Nuestro lema sigue siendo *Ubi bene, ibi patria* [La patria está donde se está bien]. A consecuencia de esta verdad somos todos fervientes patriotas. Como podemos seguir moviéndonos siempre, nos imaginamos que podemos vivir más o menos en cualquier sitio. Sin estar convencidos aún de si seríamos capaces de soportar la vida en familias muy comprimidas, tenemos la impresión de que podemos permitirnos pelearnos, pues siempre habrá tierra libre «en el lejano Oeste» si las cosas se ponen muy mal. Al menos eso parece. Pero no es verdad, sencillamente. Ni siquiera los ingleses se han establecido en la India. Están condenados a cumplir aquí su tiempo y a sacar de él el mejor provecho posible. De ahí esas voces esperanzadas, alegres, animosas, enérgicas, poderosas de gente que está pensando y soñando en pasar la primavera en Sussex.

* Escrito originalmente en inglés y publicado con el título «The Dreamlike World of India» en *Asia* XXXIX/1 (1939), pp. 5-8. Aquí se traduce del original confrontando la versión alemana. Véase OC 10,22. Traducción de Carlos Martín Ramírez.

* *Tathagata*: en sánscrito, «el así venido». Se aplica, como sinónimo y por antonomasia, a Buddha.

LO QUE LA INDIA PUEDE ENSEÑARNOS*

La India está situada entre el Norte asiático y el Sur pacífico, entre el Tíbet y Ceilán. La India cesa abruptamente al pie del Himalaya y en el Puente de Adán. En uno de sus extremos comienza el mundo de los mongoles; en el otro, el «paraíso» de una isla de los mares del Sur. Ceilán es tan peculiarmente distinta de la India como el Tíbet. Curiosamente, en los dos extremos se encuentra la «Senda del Elefante», como denomina el *Canon Pali* a la doctrina del Señor Buddha.

¿Por qué ha perdido la India su luz más radiante, la senda de la redención de Buddha, esta grandiosa síntesis de cosmovisión y *opus divinum*? Es sabido que por lo general la humanidad no puede mantenerse en la cumbre de la iluminación y el esfuerzo espiritual. Buddha fue un intruso extemporáneo que cambió a fondo la marcha de la historia para ser después derrotado por ella. La religión india se asemeja a una *vimana* o pagoda. Los dioses trepan unos sobre otros como hormigas, empezando por los elefantes, tallados en la base, hasta el loto abstracto que corona la construcción. Con el tiempo los dioses se convierten en conceptos filosóficos. Buddha, pionero espiritual para el mundo entero, dijo —e intentó que fuera cierto— que el hombre iluminado es el maestro y redentor incluso de sus dioses (no su estúpido negador, como pretende la «ilustración» occidental). Era evidentemente demasiado, puesto que el espíritu indio no estaba todavía preparado para integrar a los dioses hasta el punto de hacerlos depender psicológicamente de la condición mental del hombre. Cómo pudo el propio Buddha llegar a comprender esto sin

perderse él mismo en una inflación mental raya con lo milagroso. (Pero todo genio *es* un milagro).

Buddha perturbó el proceso histórico al interponerse en la paulatina transformación de los dioses en ideas. El genio auténtico siempre irrumpe, por así decir, provocando revuelo. Habla a un mundo temporal desde un mundo eterno. Dice lo equivocado en el momento oportuno. Las verdades eternas no son nunca verdaderas en un determinado momento de la historia. El proceso de transformación tiene que detenerse para digerir y asimilar cosas tremendamente incómodas que el genio ha sacado del granero de la eternidad. Aun así, el genio es el sanador de su tiempo, pues todo lo revelado como verdad eterna es saludable.

El fin lejano del proceso de transformación viene a ser lo que Buddha tenía presente. Llegar hasta ahí no es posible ni en una ni en diez generaciones. Necesita claramente mucho más tiempo, miles de años en todo caso, pues la transformación que se pretende no puede darse sin un fuerte desarrollo de la consciencia humana. Solo puede «creerse» en ella, como evidentemente han hecho los seguidores tanto de Buddha como de Cristo, dando por supuesto —como ocurre siempre con los «creyentes»— que la fe lo es todo. La fe es desde luego algo grande, pero no deja de ser un sustitutivo de la realidad consciente que los cristianos aplazan a la «otra vida». Esta «otra vida» es en realidad el futuro al que aspira la humanidad, anticipado por la intuición religiosa.

Buddha ha desaparecido de la vida y de la religión de la India más de lo que podamos jamás imaginar que pudiera ocurrirle a Cristo a consecuencia de cualquier catástrofe futura del cristianismo, en mayor medida incluso que la desaparición de las religiones greco-romanas en el cristianismo actual. No es que la India sea ingrata con sus maestros espirituales. Puede comprobarse un notable renacimiento del interés por la filosofía clásica. Las universidades de Calcuta y Benarés tienen importantes facultades de filosofía. Pero el peso principal recae en la filosofía hindú clásica y en la extensa literatura en lengua sánscrita. El *Canon Pali* no entra del todo dentro de su punto de vista. Buddha no representa ninguna filosofía en sentido estricto. ¡Desafía a los hombres! No es realmente eso lo que la filosofía pretende. Esta, como cualquier otra ciencia, necesita una amplia

libertad de movimientos intelectual, sin impedimentos procedentes de ataduras morales ni humanas. A esto hay que añadir que la gente común que sufre estrecheces debe ser capaz de «hacer algo al respecto» sin verse fatalmente envuelta en situaciones que superen su capacidad de aguante y de rendimiento. Este es a fin de cuentas el camino correcto, aunque de hecho sea una *longissima via*. La divina impaciencia del genio puede molestar al hombre común o sacarle de sus casillas. Pero unas generaciones más tarde se impondrá nuevamente por la mera fuerza del número, y también eso parece estar bien.

Voy a decir algo ahora que quizá desagrade a mis amigos indios. Como es natural, no es mi intención ofenderles. He creído observar el hecho curioso de que un indio, si lo es de verdad, no piensa, o al menos no hace lo que nosotros llamamos «pensar». *Más bien percibe el pensamiento*. A este respecto se asemeja a los primitivos. No digo que *sea* primitivo sino que el proceso de su pensamiento me recuerda al modo primitivo de producir pensamientos. El razonamiento del primitivo es principalmente una función inconsciente que se percibe por sus resultados. Cabría esperar una peculiaridad semejante en toda civilización que haya gozado de una continuidad casi ininterrumpida desde los tiempos primigenios.

Nuestra evolución occidental se interrumpió de repente a partir de un estadio primitivo por la intromisión de una psicología y espiritualidad que pertenecían a un nivel cultural mucho más elevado. Nuestro caso no ha sido tan grave como el de los negros o los polinesios, que repentinamente se han visto ante la civilización incomparablemente más elevada del hombre blanco, pero en el fondo ha pasado lo mismo. Se detuvo nuestra propia evolución cuando estábamos todavía inmersos en un politeísmo bárbaro que —durante siglos y no hace demasiado tiempo— fue erradicado y reprimido. Doy por supuesto que esta circunstancia fue un punto de inflexión en el espíritu occidental. Nuestra existencia espiritual se convirtió en algo que no se había alcanzado todavía y que, en el fondo, aún no podía ser. Esto solo pudo conseguirse mediante una disociación entre las partes consciente e inconsciente de la mente. Supuso una liberación de la consciencia de la carga de la irracionalidad y la impulsividad instintiva a costa de la totalidad del individuo. El hombre quedó escindido en una personalidad consciente y

otra inconsciente. La personalidad consciente pudo ser domesticada porque estaba separada del hombre natural y primitivo. Con una parte nos volvimos sumamente disciplinados, organizados y racionales, pero la otra siguió siendo un primitivo suprimido, separado de la educación y la cultura.

Eso explica nuestras múltiples recaídas en la barbarie más espantosa, y explica asimismo el hecho verdaderamente terrible de que cuanto más alto llegamos escalando el monte de los logros científicos y técnicos, tanto más peligroso y diabólico se vuelve el mal uso de nuestros descubrimientos. Pensemos en el gran triunfo del espíritu humano que supone poder volar. ¡Hemos hecho realidad el viejo sueño de la humanidad! Pensemos a continuación en los bombardeos de la guerra moderna. ¿Es eso lo que significa la civilización? ¿No nos pone más bien ante los ojos la convincente demostración de que mientras nuestro espíritu salía a la conquista de los cielos el otro hombre que somos, ese individuo bárbaro, suprimido nos conducía al infierno? Nuestra civilización puede sentirse sin duda orgullosa de sus logros. Pero al mismo tiempo debemos avergonzarnos de nosotros mismos.

Seguramente no es esta la única vía por la que el hombre puede civilizarse, o en todo caso no es ninguna vía ideal. Podría idearse otra posibilidad más satisfactoria. En vez de diferenciar solo un lado del hombre podría diferenciarse al hombre entero. Imponiendo al hombre consciente la carga terrenal de su lado primitivo se evitaría esta fatal disociación entre una mitad superior y otra inferior. No sería un menguado *tour de force* experimentar en este sentido con el hombre blanco de hoy. Ello llevaría, como es natural, a intrincados problemas morales e intelectuales. Pero si no consigue el hombre blanco exterminar a su propia raza con ayuda de sus brillantes inventos deberá hacerse finalmente a la idea de someterse a un curso de autoeducación realmente serio.

Sea cual fuere el definitivo destino del hombre blanco, podemos al menos contemplar *un* ejemplo de una cultura que ha portado consigo toda huella esencial de la primitividad y que abarca al hombre total, de lo más elevado a lo más profundo. La civilización y la psicología de la India se parecen a sus templos, cuyas esculturas representan el universo, incluido el hombre en todos sus aspectos y actividades, como algo sagrado o

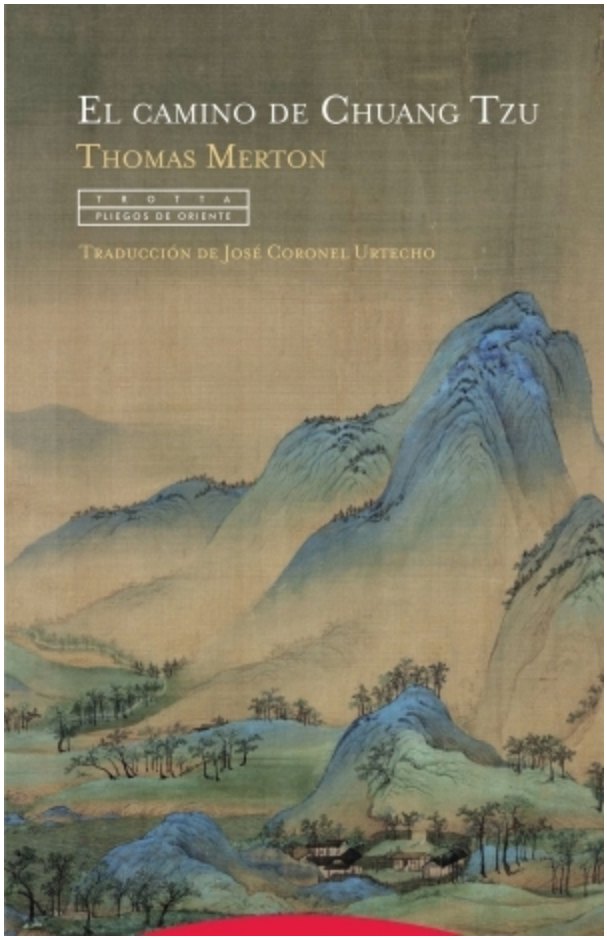
monstruoso. Esta es probablemente la razón por la que la India nos parece tan ensoñadora: nos sentimos empujados a lo inconsciente, a ese mundo irredento, incivilizado, primitivo que únicamente soñamos porque nuestra consciencia lo niega. La India representa la otra vía para civilizar al hombre: la vía sin supresión, sin violencia, sin racionalismo. Aquí puede verse, lado a lado, en la misma ciudad, en la misma calle, en el mismo templo, dentro de los mismos kilómetros cuadrados, al espíritu sumamente civilizado y al primitivo. En la presentación de lo sumamente espiritual se reconocen los rasgos del primitivo que sigue vivo, y en los ojos melancólicos del habitante medio desnudo de las aldeas se adivina un conocimiento inconsciente de secretas verdades.

Digo todo esto para explicar lo que entiendo por no pensamiento. Podría decir perfectamente: gracias a Dios existe todavía un hombre que no ha aprendido a pensar, que es capaz de percibir sus pensamientos como si fueran visiones o cosas vivas; un hombre que ha transformado —o va a transformar— a sus dioses en pensamientos visibles basados en la realidad de los instintos. Ha salvado a sus dioses y estos viven con él. Es desde luego una vida irracional, llena de crudeza, crueldad, miseria, enfermedad y muerte, pero es de algún modo completa, satisfactoria y de indecible belleza emocional. Es cierto que los procesos lógicos de la India son extraños, y resulta desconcertante comprobar cómo fragmentos de la ciencia occidental se hallan muy cerca de lo que nosotros, de manera miope, denominamos supersticiones. Al indio no le importan las contradicciones aparentemente insostenibles. Si existen, constituyen características de ese pensamiento y el hombre no es responsable de su existencia. No es su autor, los pensamientos aparecen por sí solos. El indio no pesca detalles infinitesimales del universo. Su esfuerzo se dirige a tener una visión del todo. Todavía no sabe que es posible atornillar rígidamente el universo entre dos conceptos. ¿Han pensado ustedes un instante cuánto encierra de conquistador (por no decir de ladrón o de bandido) el propio término «concepto»? Viene del latín *concipere*, «adquirir algo apoderándonos de ello, asiéndolo». Así tratamos al mundo. En cambio para el indio el «pensamiento» es la condensación de una visión, no el ataque ávido de botín a los ámbitos aún no conquistados de la naturaleza.

Si quieren ustedes aprender la lección más importante que la India puede enseñarnos envuélvanse en el manto de su superioridad moral; vayan a la pagoda negra de Konarak; siéntense a la sombra de sus imponentes ruinas, todavía cubiertas por la más sorprendente colección de «obscenidades»; lean el pérfido *Handbook for India*, de Murray*, que dice cómo a la vista de este lamentable estado de cosas puede uno quedar verdaderamente impactado y cómo deben ir al templo al anochecer, porque a la luz de las lámparas resulta «más [¡y qué hermoso!] horrible», y luego analicen ustedes detenidamente y con la mayor sinceridad todas sus reacciones, sentimientos y pensamientos. Les llevará bastante tiempo, pero al final, si han hecho un buen trabajo, habrán aprendido algo sobre sí mismos y sobre el hombre blanco en general, que probablemente no hayan oído todavía de nadie. Opino que un viaje a la India, si pueden permitírselo, resulta en conjunto sumamente edificante y, desde el punto de vista psicológico, muy recomendable, aunque pueda ocasionar un considerable dolor de cabeza.

* Escrito originalmente en inglés y publicado, con el título «What India Can Teach Us» en *Asia* XXXIX/2 (1939), pp. 97-98. Aquí se traduce del original confrontando la versión alemana. Véase OC 10,24. Traducción de Carlos Martín Ramírez.

* *A Handbook for India*, John Murray, Londres, 1.ª ed., 1859; luego *A Handbook for Travellers in India, Burma and Ceylon*, John Murray, Londres, 8.ª ed., 1911



El camino de Chuang Tzu

Merton, Thomas
9788498799712
160 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Estas lecturas de Chuang Tzu, advierte Thomas Merton al lector, son el resultado de años de estudio, anotación y meditación. Las notas acabaron siendo imitaciones libres de los pasajes que

llamaron especialmente la atención del monje y poeta. Son "aventuras de interpretación personal y espiritual", una "intuitiva aproximación a un pensador que es a la vez sutil, entretenido, provocativo y no fácil de captar". Lejos de cualquier intención apologética, Merton quiere trasladar el temperamento filosófico de Chuang Tzu, que se caracteriza por su intento singular de penetrar el corazón de las cosas. Una aprehensión de la realidad que se ofrece en forma de meditaciones y poemas, de historietas, fábulas y anécdotas que, teñidos de humor y de ironía, constituyen una antología del pensamiento que corría por los círculos taoístas en los siglos IV y III antes de Cristo. Pero el camino que aquí se muestra, misterioso por su misma sencillez, es propio de una mentalidad que se encuentra en todas partes: un gusto por la humildad, la no afirmación de sí mismo y el silencio. No busca ninguna salida. Como escribe Merton: "Chuang Tzu habría estado de acuerdo con san Juan de la Cruz en que se entra por ese camino cuando se abandona todocamino y, en cierto modo, se pierde uno".

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Italia oculta

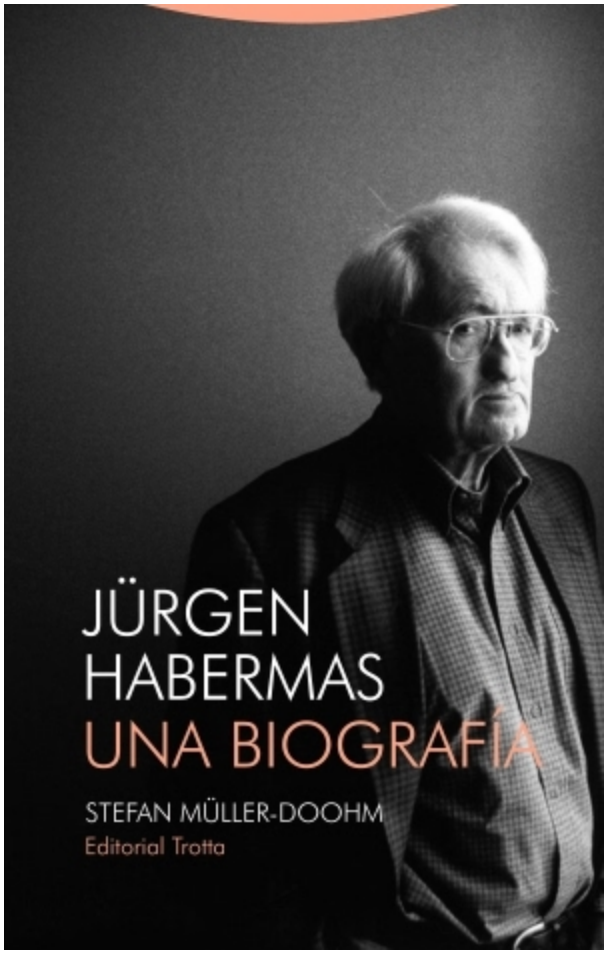
Turone, Giuliano
9788498798180
384 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Italia oculta reconstruye con rigor y haciendo uso de una documentación exhaustiva, que incluye fuentes judiciales, el

complejo rompecabezas de las terribles vicisitudes italianas de los años 1978-1980: la logia masónica Propaganda 2, el secuestro y asesinato de Aldo Moro, la masacre de la estación de Bolonia, los complots e intentos de golpe de estado… Una historia negra cuyo protagonista es un país moribundo, hundido en la ciénaga de la alianza entre política y criminalidad. Giuliano Turone, desde su experiencia de magistrado que fuera testigo de los hechos que relata, desvela con minuciosidad el rostro de un poder oscuro, institucional y delincuente al mismo tiempo, y narra su atroz ejecutoria. Este libro, fruto de muchos años de paciente investigación basada en diligencias judiciales, sentencias, confesiones, interrogatorios, testimonios, pericias balísticas y atestados, estimula una reflexión imprescindible, cuyo alcance trasciende las fronteras italianas, pues concierne a todo lector interesado por el escenario de la Europa occidental de finales de los años setenta del pasado siglo. "Apasionante por su rigor y por su coraje civil. La trama que bosqueja está lejos de haber finalizado". (ABC Cultural) "Cuando se cumplen cinco décadas del atentado de Piazza Fontana, que dio inicio a los llamados Años de Plomo, Italia reivindica la memoria de más de una década de lucha de la democracia contra el terror. En Italia oculta, el exmagistrado Giuliano Turone recorre y da sentido a los hitos más importantes de este periodo negro de la historia del país". (El Cultural)

C�mpralo y empieza a leer



Jürgen Habermas

Müller-Doohm, Stefan
9788498798388
648 P&#65533;ginas

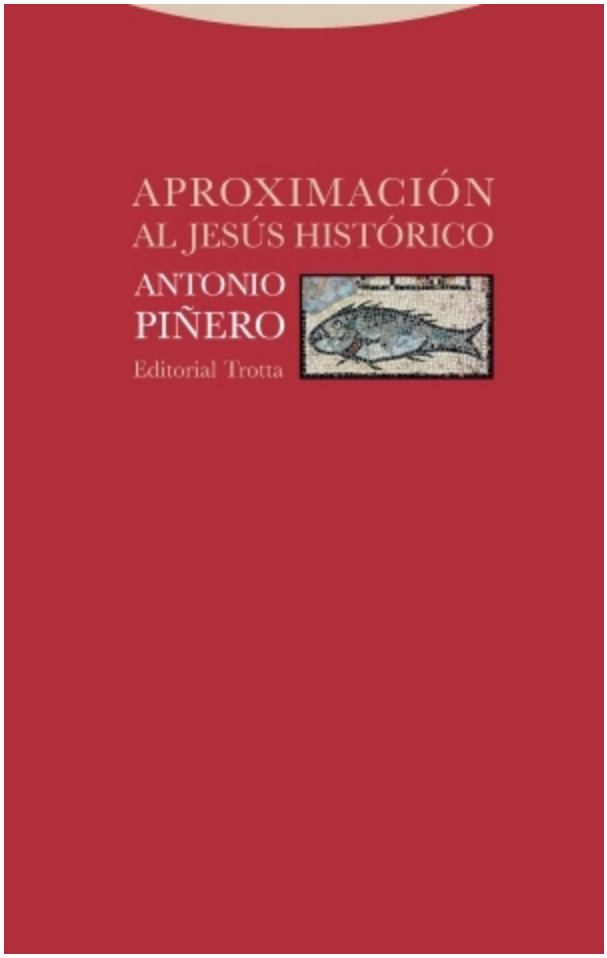
C&#65533;mpralo y empieza a leer

"Paladín de la modernidad" y "maestro de la comunicación", "polemista de Fráncfort" y "conciencia moral pública de la cultura política": tales son algunos de los epítetos de los que se ha hecho

merecedor Jürgen Habermas. Con razón se ha dicho de él que "no solo es el filósofo vivo más famoso del mundo, sino que su propia fama es famosa". Pero si su figura como pensador resulta noticiable, y hasta puede parecer fascinante, es porque supo abandonar una y otra vez el ámbito protegido de la vida académica para intervenir en los debates de la esfera pública. "Es la irritabilidad", dice el propio Habermas de sí mismo, "lo que convierte a un sabio en intelectual". Reconstruir el intrincado entrelazamiento entre el oficio del filósofo y teórico social y el oficio del intelectual público es el objeto de esta biografía. Por ello, sus páginas no se limitan a narrar, de la mano de los textos del propio Habermas, la gestación y maduración de una obra filosófica ingente a través de sus distintas etapas, que han supuesto la elaboración de una "teoría de la acción comunicativa" plasmada en un lenguaje y un estilo de pensar inconfundibles. Revelan, además, la entraña de ese colosal esfuerzo de comprensión teórica en el afán de sentar las bases de una cultura política democrática y deliberativa. De ahí la presencia, en esta biografía, de las controversias que han agitado la opinión pública alemana e internacional, como la polémica de 1953 sobre Heidegger, las protestas estudiantiles de 1967, la disputa de los historiadores de 1986, los distintos debates sobre el rearme y la desobediencia civil, la reunificación alemana, la Unión Europea, el asilo político, la tecnología genética, el conflicto de Kosovo o las guerras del Golfo, o la discusión, que se prolonga hasta hoy, sobre el lugar de la religión en la sociedad postsecular. "La razón comunicativa", recuerda Habermas, "es ciertamente una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede 'dominar' las contingencias". -"Una

biografía del filósofo alemán, de 90 años, permite rastrear las grandes polémicas intelectuales del último medio siglo. Su defensa de los valores de la Ilustración y su crítica a la amnesia respecto al pasado nazi han hecho de él una conciencia moral de Europa". (Babelia) -"La biografía de Jürgen Habermas vuelve a exhibir ante los ojos del lector todos los grandes debates de las últimas décadas y en los que el filósofo dejó una impronta decisiva, como la disputa de los historiadores, el conflicto sobre la guerra de Kosovo o, en fin, sobre la política de Europa". (Alexander Camman, Die Zeit) -"Pocos tendrían algo que objetar al veredicto de que Habermas ha logrado —tanto en su obra filosófica como en su papel de intelectual público — un lugar de perdurable importancia que sobrepasa el de cualquier otro pensador de nuestro tiempo. La definitiva nueva biografía de Stefan Müller-Doohm… expone las pruebas que avalan esta conclusión con gran cuidado y enorme simpatía hacia su protagonista". (The Nation) -"El filósofo Jürgen Habermas es uno de los últimos intelectuales de estatura mundial. Los diagnósticos que viene haciendo desde hace medio siglo sobre la sociedad contemporánea, los conceptos que ha acuñado o desarrollado — como los de "esfera pública", "acción comunicativa" o "cosmopolitismo"— y que cubren prácticamente todo el campo de las ciencias sociales han estimulado considerablemente el debate político". (Le Soir)

C�mpralo y empieza a leer



Aproximación al Jesús histórico

Piñero, Antonio
9788498798210
344 P�ginas

C�mpralo y empieza a leer

¿Es verdad que Jesús nunca existió como muchos afirman? Y si se acepta su historicidad, ¿cómo sabemos qué fue lo que dijo o hizo verdaderamente? ¿Hay sistemas o métodos para averiguar qué es

histórico y qué no en lo que se cuenta de Jesús? ¿Qué valor tienen en general textos, los evangelios, que se nos han transmitido sobre él desde tiempos remotos? O también, ¿cómo se puede obtener algo que se acerque a la verdad de tanto como se ha escrito sobre Jesús, en especial desde la época de la Ilustración? Y por fin, ¿por qué los estudiosos en general parecen rechazar arbitrariamente unos pasajes de los evangelios como "falsos" y aceptan otros como "verdaderos"? Todas estas son preguntas reales, formuladas al autor directa y personalmente, que surgen de forma espontánea en cualquiera que se interesa por Jesús. A lo largo del libro el lector percibirá cómo utilizando científicamente los métodos que se describen en él, y observando los ejemplos ilustrativos, es posible aproximarse históricamente a la figura de Jesús de Nazaret. Este libro sirve además de ayuda e introducción al estudio concreto de los evangelios, de modo que se consiga tener una noción suficientemente clara de su valor literario e histórico y de las razones de ello. Está compuesto desde el punto de vista estrictamente histórico y de la crítica literaria, sin estar supeditado a ninguna confesión religiosa, pero igualmente sin practicar militancia ideológica alguna. Es una presentación sencilla, en lo posible, ordenada y (casi) completa de los métodos utilizados por la ciencia histórica para aproximarse a las primeras fuentes sobre Jesús.

C&#65533;mpralo y empieza a leer

Poncio Pilato

Schiavone, Aldo
9788498798555
202 P&#65533;ginas

C&#65533;mpralo y empieza a leer

La figura de Poncio Pilato se encuentra en la intersección entre la memoria y la historia. Por una parte, los Evangelios, grandes laboratorios de la memoria religiosa cristiana, que inauguran un

nuevo modelo de comunicación literaria que combina composición escrita y tradición oral. Es a propósito de la muerte de Jesús, eje de su estrategia narrativa, como dan cuenta de Pilato,sobre todo el Evangelio de Juan. Por otra parte, dos intelectuales del siglo I, Flavio Josefo y Filón de Alejandría, que escribieron sobre Pilato en el contexto de los hechos acaecidos en la Judea romana durante los principados de Tiberio y Calígula. A partir de estas fuentes, Aldo Schiavone elabora el retrato del prefecto de Judea reconstruyendo minuciosamente los hechos que condujeron a la muerte de Jesús. De los personajes históricos vinculados a este acontecimiento culminante de la narración cristiana, punto de contacto entre la rememoración evangélica y la historia imperial, fue Pilato el que desempeñó el papel decisivo. El juicio sobre su proceder, así como sobre el peso que en él ejercieron las contingencias del momento, ha provocado disputas sin término. ¿A quién se le atribuía la responsabilidad de la cruz? ¿Fueron los judíos —el pueblo "deicida" del cristianismo más intransigente— o los romanos quienes quisieron la muerte de Jesús? Y en consecuencia ¿cuál fue en verdad el papel de Pilato? ¿El de un déspota?, ¿un cómplice?, ¿un inepto? -"Este ensayo del erudito italiano Aldo Schiavone es uno de los trabajos más importantes sobre Pilato que se han publicado en los últimos años". (El País) -"Aldo Schiavone es un académico, romanista, ensayista, con una larga y compleja trayectoria académica. Su Poncio Pilato, escrito con elegancia, nos introduce de lleno no solo en la descripción del personaje sino en la sustancia de los acontecimientos que le hicieron pasar a la historia". (ABC Cultural) -"El historiador Aldo Schiavone revisa la figura del prefecto que juzgó a Jesús para explicar su ambigüedad y desterrar mitos: es inverosímil que se lavara las manos". (El País)

CCmpralo y empieza a leer